

۱۳۸۳



دکتر مصطفی اصصاوی بروجینی

شیوه‌های تفسیری قرآن کریم



مترجمان: سوسن دانش‌جویی و سید وحیدی

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

شیوه های تفسیری قرآن

نویسنده:

جمعی از نویسندگان

ناشر چاپی:

آستان قدس رضوی

ناشر دیجیتال:

مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه اصفهان

فهرست

۵	فهرست
۹	شیوه های تفسیری قرآن
۹	مشخصات کتاب
۹	فهرست مطالب
۱۱	نگاهی به کتاب شیوه‌های تفسیر قرآن کریم
۱۵	یادداشت مترجمان
۱۶	پیش‌گفتار نویسنده
۱۹	بخش اول شیوه قرآنی در قرائت و تفسیر
۱۹	اشاره
۱۹	طرد شیطان در هنگام قرائت
۳۱	بخش دوم ابن عباس پدر تفسیر
۳۱	اشاره
۳۱	تفسیر، یکی از راههای رسیدن به سعادت
۴۶	بخش سوم مکتب لغوی در شیوه تفسیری فراء، أبو عبیده و زجاج
۴۶	اشاره
۴۶	فصل اول فراء و کتاب او «معانی القرآن»
۴۶	اشاره
۵۰	شیوه فراء در تفسیر قرآن
۵۰	تاریخ نگارش کتاب معانی القرآن
۵۶	فصل دوم ابو عبیده و کتاب مجاز القرآن
۵۶	اشاره
۶۲	شیوه ابو عبیده در مجاز القرآن
۸۲	فصل سوم ابو اسحاق زجاج و کتابش معانی القرآن

۹۰	بخش چهارم خردگرایی در تفسیر جاحظ
۹۰	اشاره
۹۰	فصل اول دیدگاه معتزله در تفسیر قرآن و احادیث
۹۰	اشاره
۹۰	پای‌بندی معتزله به اصل خردگرایی
۹۱	معنای تأویل از دیدگاه معتزله
۹۲	ابزار تأویل از دیدگاه معتزله
۹۵	موضع معتزله در تفسیر احادیث
۹۷	آیا روش معتزله مأخذ درستی دارد؟
۹۸	فصل دوم نظریه جاحظ در فهم متن قرآن و حدیث
۹۸	ارزیابی پژوهش‌های دیگران درباره جاحظ
۹۹	نظریه جاحظ درباره برداشت از متن قرآن
۱۰۲	گونه‌های مختلف تفسیر از دیدگاه جاحظ
۱۰۲	اشاره
۱۰۲	تفسیر ادبی
۱۱۴	تفسیر کلامی جاحظ
۱۲۸	تفسیر موضوعی
۱۳۱	تفسیر اجتماعی قرآن
۱۳۳	تفسیر علمی جاحظ
۱۴۰	تفسیر روان‌شناسی
۱۴۴	تفسیر روایی
۱۵۳	تفسیر لغوی
۱۶۵	نظریه جاحظ راجع به برداشت از متن حدیث
۱۷۶	مهارت ادبی در متون قرآنی و حدیثی از نگاه جاحظ

۱۸۳	لفظ
۱۸۴	آهنگ لفظ یا آواشناسی آن
۱۹۲	معنا
۱۹۳	نظم از نظر جاحظ
۱۹۳	اشاره
۱۹۵	۱- رعایت حال مخاطبان
۱۹۶	۲- بیان عام قرآنی و حدیثی
۲۰۴	۳- گونه‌های بیان
۲۲۳	پایان بحث
۲۲۷	بخش پنجم طبری و شیوه تفسیر روایی قرآن
۲۲۷	اشاره
۲۲۷	مقام علمی طبری
۲۳۰	مهارت‌های علمی طبری
۲۳۰	اشاره
۲۳۰	الف- مهارت طبری در قرائت و علوم قرآن
۲۳۰	ب- مهارت طبری در حدیث
۲۳۱	ج- مهارت طبری در فقه
۲۳۱	د- مهارت طبری در لغت
۲۳۲	ه- مهارت طبری در تاریخ
۲۳۲	و- مهارت طبری در فلسفه
۲۳۲	ز- مهارت طبری در دانش‌های گوناگون
۲۳۲	آثار علمی طبری
۲۳۷	شاگردان طبری
۲۳۹	ویژگی‌های شخصیت طبری

- ۲۴۷ شیوه طبری در تفسیر
- ۲۴۷ بخش اول: اندیشه نظری
- ۲۶۶ بخش دوم: شیوه تفسیری طبری از جنبه عملی
- ۲۶۶ ۱- قرائت
- ۲۶۸ ۲- تفسیر قرآن به روایت
- ۲۷۵ ۳- تفسیر داستانی آیات
- ۲۷۸ ۴- دیدگاه طبری درباره تفسیر به رأی
- ۲۸۳ ۵- دیدگاه طبری در تفسیر به ظاهر لفظ
- ۲۸۵ ۶- ابزار لغوی
- ۲۹۸ ۷- شیوه طبری درباره سبک قرآن
- ۳۱۳ آخرین سخن در شیوه طبری
- ۳۱۴ درباره مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه اصفهان

شبهه های تفسیری قرآن

مشخصات کتاب

نام کتاب: شبهه های تفسیری قرآن
 نویسنده: مصطفی الصاوی الجوینی / موسی دانش؛ حبیب روحانی
 موضوع: روشها و گرایشهای تفسیری / علوم قرآنی
 تاریخ وفات مؤلف: معاصر
 زبان: فارسی
 تعداد جلد: ۱
 ناشر: آستان قدس
 مکان چاپ: مشهد
 سال چاپ: ۱۳۸۷
 نوبت چاپ: دوم

فهرست مطالب

نگاهی به کتاب شبهه های تفسیر قرآن کریم ۷
 یادداشت مترجمان ۱۵
 پیش گفتار نویسنده ۱۷
 بخش اول: شبهه قرآنی در قرائت و تفسیر طرد شیطان در هنگام قرائت ۲۵
 بخش دوم: ابن عباس پدر تفسیر تفسیر، یکی از راههای رسیدن به سعادت ۴۵
 بخش سوم: مکتب لغوی در شبهه تفسیری فصل اول: فراء و کتاب او «معانی القرآن» ۷۱
 شبهه فراء در تفسیر قرآن ۷۷
 تاریخ نگارش کتاب معانی القرآن ۷۸
 فصل دوم: ابو عبیده و کتاب مجاز القرآن ۸۷
 شبهه ابو عبیده در مجاز القرآن ۹۸
 فصل سوم: ابو اسحاق زجاج و کتابش معانی القرآن ۱۲۸
 بخش چهارم: خردگرایی در تفسیر جاحظ فصل اول: دیدگاه معتزله در تفسیر قرآن و احادیث ۱۴۳
 پای بندی معتزله به اصل خردگرایی ۱۴۳
 معنای تأویل از دیدگاه معتزله ۱۴۴
 ابزار تأویل از دیدگاه معتزله ۱۴۶
 موضع معتزله در تفسیر احادیث ۱۵۱
 آیا روش معتزله مأخذ درستی دارد؟ ۱۵۵
 فصل دوم: نظریه جاحظ در فهم متن قرآن و حدیث ۱۵۶

ارزیابی پژوهشهای دیگران درباره جاحظ ۱۵۶

نظریه جاحظ درباره برداشت از متن قرآن ۱۵۹

گونه‌های مختلف تفسیر از دیدگاه جاحظ ۱۶۳

تفسیر ادبی ۱۶۳

تفسیر کلامی جاحظ ۱۸۲

تفسیر موضوعی ۲۰۶

شیوه های تفسیری قرآن، ص: ۶

تفسیر اجتماعی قرآن ۲۱۰

تفسیر علمی جاحظ ۲۱۴

تفسیر روان‌شناسی ۲۲۶

تفسیر روایی ۲۳۱

تفسیر لغوی ۲۶۴

نظریه جاحظ راجع به برداشت از متن حدیث ۲۶۴

لفظ ۲۹۱

آهنگ لفظ یا آواشناسی آن ۲۹۳

معنا ۳۰۶

نظم از نظر جاحظ ۳۰۹

۱- رعایت حال مخاطبان ۳۱۲

۲- بیان عام قرآنی و حدیثی ۳۱۳

۳- گونه‌های بیان ۳۲۶

پایان بحث ۳۵۶

بخش پنجم: طبری و شیوه تفسیر روایی قرآن مقام علمی طبری ۳۶۷

مهارتهای علمی طبری ۳۷۱

آثار علمی طبری ۳۷۵

شاگردان طبری ۳۸۳

ویژگیهای شخصیت طبری ۳۸۷

شیوه طبری در تفسیر (اندیشه نظری) ۴۰۱

شیوه طبری در تفسیر (جنبه عملی) ۴۳۳

۱- قرائت ۴۳۳

۲- تفسیر قرآن به روایت ۴۳۵

۳- تفسیر داستانی آیات ۴۴۷

۴- دیدگاه طبری درباره تفسیر به رأی ۴۵۱

۵- دیدگاه طبری در تفسیر به ظاهر لفظ ۴۶۰

۶- ابزار لغوی ۴۶۳

۷- شیوه طبری درباره سبک قرآن ۴۸۵

آخرین سخن در شیوه طبری ۵۰۹

شیوه های تفسیری قرآن، ص: ۷

به قلم: استاد واعظ زاده خراسانی مدیر گروه قرآن در بنیاد پژوهشهای اسلامی

نگاهی به کتاب شیوه‌های تفسیر قرآن کریم

این کتاب ترجمه کتاب «مناهج فی التفسیر» اثر گرانسنگ دانشمند و استاد مصری «مصطفی صاوی جوینی» استادیار رشته مطالعات اسلامی و بلاغت در دانشکده دختران «دانشگاه عین الشمس» قاهره است.

این دانشگاه پس از دانشگاه قاهره و دانشگاه الأزهر شاید مهمترین و پرمایه‌ترین دانشگاه‌های کشور مصر است. من در هنگام اقامت ۸ ماهه در مصر در سال ۱۳۵۱ شمسی هفته‌ای یک روز به این دانشگاه می‌رفتم و با استادان آن از جمله دکتر عبد المعطی صیاد و دیگر استادان آن مؤسسه علمی تماس داشتم و با جو علمی آن کاملاً آشنا شدم.

متأسفانه در این کتاب، تاریخ تألیف و تاریخ چاپ قید نشده است تا بدانیم مؤلف عالیقدر اکنون در چه سمتی قرار دارد. به احتمال زیاد وی تاکنون مرحله دانشجویی را پشت سر نهاده، به سمت استادی رسیده و رتبه‌هایی از استادی را هم طی کرده است. در هر حال نوشته او حاکی از استادی وی در تألیف این کتاب است.

مؤلف، در حقیقت آغاز تفنّن در تفسیر قرآن را که بعدها مایه علم تفسیر و مناهج آن گردید، تا پایان قرن سوم به اضافه دو نمونه از قرن چهارم و پنجم ارائه کرده است. ولی در مقدمه آرزو کرده است که با توفیق خداوند مراحل بعدی تفسیر قرآن را به آن اضافه نماید: (فان أعان الله و وفق تكون مرحلة تالية تتابع فيها الإضافة...) و ما نمی‌دانیم آیا توفیق این امر را یافته است یا خیر. چه خوب است مترجمان محترم این اثر نفیس، تاریخچه زندگی مؤلف را به مقدمه کتاب اضافه نمایند.

شیوه های تفسیری قرآن، ص: ۸

در این سه قرن، تفسیر قرآن عمدتاً به تفسیر لغوی و ادبی و نیز تفسیر روائی و عقلی محدود بود. تفسیر روائی از جانب اهل سنت و تفسیر عقلی از جانب معتزله که منشأ تفسیر کلامی بودند دنبال می‌گردید و تا آن تاریخ، اصطلاح «اهل سنت» در مقابل «معتزله» که به عقل بیش از نقل و سنت تکیه می‌کردند، قرار داشت، اما بعدها اصطلاح اهل سنت در مقابل «شیعه» قرار گرفت که تاریخ این تبدیل و تغییر و هم‌انگیزه آن نامشخص است.

در حالی که این اصطلاح در قبال معتزله پیروان مکتب عقلی که عقل را بر نقل و سنت ترجیح می‌دادند، بجا بود- هرچند آنان یکسره سنت را رها نکرده بودند- اما در قبال شیعه که سنت را همراه کتاب از ادله احکام می‌شمردند و می‌گویند: ادله اربعه عبارتند از:

«کتاب و سنت و اجماع و عقل» درست نیست و موهوم آن است که شیعه سنت را معتبر نمی‌داند.

از این‌گونه تغییر در اصطلاحات فراوان است که باعث اختلاف و دشمنی بین مذاهب اسلامی گردیده است و باید محققان- به انگیزه تقریب بین مذاهب اسلامی- تاریخ پیدایش اصطلاحات گوناگون مذهبی و کلامی و رجالی را روشن نمایند.

مؤلف، کتاب خود را پس از مقدمه کوتاهی در پنج باب تنظیم کرده است.

در باب اول، روش قرآنی در قرائت و تلاوت و تفسیر را با اتکا به آیات قرآنی و روایات نبوی شرح داده که در حقیقت روش تفسیر قرآن در عصر رسول خدا صلی الله علیه و اله را دربر دارد و آن عبارت بود از دل سپردن به قرآن و فهم دقیق و تأثر شدید از قرآن.

در باب دوم (ص ۲۳) راجع به روش تفسیری ابن عباس - که به گفته مؤلف (ص ۳۸۸) پدر تفسیر «قرآن» است - داد سخن داده است.

وی، درباره روش تفسیری صحابه پس از رحلت رسول خدا صلی الله علیه و اله در آغاز باب اول (ص ۲۳) می گوید: روش آنان تفسیر عملی قرآن بود یعنی قرآن را در عمل پیاده می کردند و همین عمل آنان به قرآن، تفسیر عملی قرآن شمرده می شد.

اما در آن میان جوانی بلندپرواز از خویشان رسول خدا صلی الله علیه و اله دامن همت به کمر زد و

شیوه های تفسیری قرآن، ص: ۹

علم تفسیر قرآن را پایه گذاری کرد.

به گفته مؤلف، ابن عباس در هنگام رحلت رسول خدا صلی الله علیه و اله، به اختلاف روایات، حداکثر ۱۷ سال و حداقل ۱۳ سال داشت. او همین ۱۳ سال را ترجیح می دهد، زیرا وی سه سال قبل از هجرت متولد شده است. ما نیز همین دیدگاه را درست می دانیم، زیرا در احادیث حجه الوداع آمده است که رسول خدا صلی الله علیه و اله ابن عباس را در ردیف بچه های نابالغ، شبانه همراه زنان از «مزدلفه» به «منی» فرستاد.

در همین جا مناسب می دانیم این حقیقت را که حتی بر اهل اطلاع پنهان مانده است آشکار کنیم که ابن عباس جز چند حدیث از خاطرات دوران کودکی خود، حدیثی بلاواسطه از رسول خدا صلی الله علیه و اله نقل نکرده است و با اینکه محدثان او را جزء ۷ تن مکثرین «۱» حدیث می دانند، احادیث او همه باواسطه است، منتها وی غالبا واسطه را حذف کرده است. ابن عباس حتی به زحمت می تواند از صغار «۲» صحابه شمرده شود، در حالی که محدثان او را در ردیف کبار صحابه یاد می کنند.

تحقیق در این امر، نادرستی بسیاری از روایات او را درباره مسائل سیاسی و خلافت که مستقیما از قول رسول خدا صلی الله علیه و اله نقل می شود ثابت می کند و این خود نیاز به تحقیق بسیار دارد.

در هر حال، مؤلف کتاب از قول خود ابن عباس (ص ۲۴) مراجعه او را به صحابه رسول خدا صلی الله علیه و اله بازگو می کند و می گوید: (ص ۲۵) «ابن عباس در بیش از یک مورد بیان کرد که بیشتر علم اصحاب رسول خدا صلی الله علیه و اله را نزد «انصار» یافته است.

مؤلف، امتیاز ابن عباس را در علم به اسباب نزول، علم به لغات قبائل، علم به اشعار عرب و استشهاد به شعر در تفسیر لغات قرآن، علم به آداب و رسوم عرب جاهلی،

(۱) - «مکثران» به کسانی گفته می شد که بیش از هزار حدیث از رسول خدا صلی الله علیه و اله روایت کرده اند و آنان هفت تن بودند از این قرار: ابو هریره، انس بن مالک، عایشه، عبد الله بن عمر، ابو سعید خدری، جابر بن عبد الله و ابن عباس.

(۲) - صغار صحابه در برابر کبار صحابه به جوانهای صحابه از قبیل عبد الله بن عمر و جابر بن عبد الله گفته می شد.

شیوه های تفسیری قرآن، ص: ۱۰

تفسیر قرآن به قرآن، مراجعه درست و توأم با احتیاط به اهل کتاب، علم به جغرافی کشورهای اسلامی، اهتمام وی به دانستن قصه های قرآن و مواضع آنها دانسته، می گوید:

او حتی در هنگامی که نابینا شده بود از طلب علم باز نایستاد. وی نزد ابو رافع کاتب رسول خدا صلی الله علیه و اله می رفت و از او می پرسید: رسول خدا صلی الله علیه و اله در فلان روز چه کرد؟ و کاتبش پاسخ را می نوشت و به همین خاطر ابن عباس، نزد صحابه و معاصران و کسان پس از وی مورد احترام است و دائما نام او در کتابهای تفسیر با اختلاف مناهج و مذاهب مفسران، یاد می شود.

از دیدگاه شیعه، ملازمت ابن عباس با علی علیه السلام و استفاده از علم سرشار آن حضرت، او را از اعتبار خاصی برخوردار ساخته است.

مؤلف، در باب سوم (ص ۴۵) تحت عنوان «مکتب لغوی در تفسیر» طی سه فصل کوششهای سه تن از لغت شناسان نامی را در تفسیر لغوی قرآن بیان کرده است به این ترتیب: در فصل یکم از (ص ۴۵) به بعد، به شرح روش «ابو زکریا فراء» و کتابش «معانی القرآن» پرداخته است. فراء از جمله موالی و اهل کوفه بوده و در عصر هارون و مأمون می‌زیسته و با آن دو خلیفه مراد شده است و از یونس بن حبيب بصری، دایی بکر بن عیاش، و علی بن حمزه کسائی و محمد بن حفص الحنفی، علم آموخته است. مؤلف، از قول ثمامه بن الأشرس نقل می‌کند که فراء در ادب و نحو و فقه و نجوم و طب و آگاهی از ایام عرب و اشعار آنان، حاذق بوده است، و چند کتاب از وی نام می‌برد اهم آنها کتاب «معانی القرآن» است که برای اولین بار در زمینه تفسیر قرآن این نام پدید آمد و تا چندی مفسران کتابهای خود را «معانی القرآن» می‌نامیدند.

سپس در (ص ۵۰) به روش فراء در تفسیر قرآن می‌پردازد و می‌گوید: او بیش از هر چیز به قرائت قرآن اهمیت می‌داد، زیرا تفسیر قرآن، موقوف بر این علم است و پس از آن، علم نحو و صرف در فهم قرآن مؤثر است. او از بین قرائتهای مختلف، قرائتی را اختیار می‌کرد که قاریان بر آن اجماع داشتند. او به گفته مفسران پیش از خود، اعتماد می‌کرد و تمایلی هم از خود به روش معتزله نشان می‌داد که در جای جای تفسیرش راجع

شیوه های تفسیری قرآن، ص: ۱۱

به صفات خداوند به چشم می‌خورد.

مؤلف، در فصل دوم (ص ۵۸ به بعد) درباره نفر دوم از آن سه نفر، ابو عبیده معمر بن ثقفی (م ۱۱۰) و کتابش «مجاز القرآن» داد سخن داده است. ابو عبیده نیز از موالی و ایرانی و از سران شعوبیه و از اهل بصره بود، از نژاد ایرانی و برتری آنان بر عرب دفاع می‌کرد و در این زمینه داستانی را نقل می‌کند.

او نزد ابان بن عثمان بن یحیی اللؤلؤیی و یونس بن حبيب و ابی عمرو بن العلاء علم آموخته و از هشام بن عروه حدیث نقل می‌کرده و به مسلک خوارج تمایل داشته است.

دانش او در حدی بود که «جاحظ» درباره اش گفته است (ص ۴۰): «در روی زمین فردی خارجی و اجماعی (یعنی طرفدار خلفا) دانایتر به جمیع علوم از ابو عبیده پیدا نمی‌شود».

مؤلف، درباره ریشه فرهنگی ابو عبیده که جدش یهودی و خودش ایرانی بوده بحث می‌کند و می‌گوید: «کتابهای او از میان رفته و لهذا ما نمی‌توانیم به اثر یهودیت او پی ببریم، اما آثار ایرانی بودنش همان شعوبی بودن اوست که از راههای گوناگون آن را اظهار می‌کرده است.

مؤلف، آنگاه به آثار فرهنگ عربی ابو عبیده پرداخته و اینکه گسترش فرهنگی او در این خصوص او را از بصره به دربار هارون در بغداد کشانده است.

ابو عبیده به گفته یاقوت (ص ۷۰) اولین کسی است که «غریب الحدیث» نوشته است و سرانجام بحث را راجع به کتاب «مجاز القرآن» و انگیزه تألیف آن، ادامه داده است.

مراد او از «مجاز» معنی اصطلاحی این کلمه مقابل حقیقت نیست، بلکه مرادش تعبیراتی است که با عنایتی خاص در کلام عرب وجود داشته و قرآن آن روشها را به کار بسته است.

مثل: «و من مجاز ما حذف فیه مضمّر قال: (و سئل القریة الّتی کنا فیها و العیر الّتی اقبلنا فیها) فهذا محذوف فیه ضمیر، مجازة (و سئل اهل القریة و من فی العیر». ظاهرا منشأ آن اصطلاح، همین تعبیرات ابو عبیده است هرچند گفته‌های او بر همه اقسام مجاز که بعدا در

علم بلاغت آمده منطبق نمی‌شود.

شیوه های تفسیری قرآن، ص: ۱۲

مؤلف، در فصل سوم از ابو اسحق زجاج (متوفی ۳۱۱) و کتاب «معانی القرآن» او یاد کرده از علامه سیوط نقل می‌کند "هرجا در کتابهای تفسیر این جمله را بینی: «قال اهل المعانی» مراد از آن، مصنفین کتابهای معانی القرآن است مانند زجاج، فراء، أخفش و ابن انباری. "این اصطلاح را پیش از «زجاج»، «فراء» به کار بست و بعد دیگران.

مؤلف، در این فصل از خدمات علمای نحو و لغت به تفسیر قرآن یاد می‌کند که ابن ندیم در «فهرست» افراد برجسته و مؤلفات آنان را نام برده است.

زجاج، نخست شیشه‌تراش بود و علاقه او به علم و هم پایبندی او به دین، او را به سوی علم نحو و اخذ آن از «ثعلب» و بعدا از «مبرد» کشانید و از این راه با علوم قرآن و حدیث آشنا گردید. و شاگردان برجسته‌ای که در علم نحو و لغت استاد شدند مانند ابو علی فارسی و شاگردان وی را به جای گذاشت.

مؤلف، سرانجام سخن خود را بر کتاب «معانی القرآن» متمرکز و از نسخه مخطوطی از آن کتاب یاد می‌کند. آنگاه به روش تفسیری زجاج می‌پردازد به این شرح که زجاج نخست به نقل آراء مفسران پیش از خود بدون ترجیح یکی از آنها و گاهی با ترجیح لغوی اکتفا می‌کند. زجاج تفسیر لغوی قرآن را بر مبنای تعبیّرات متفاوت عربی نهاده است و این خود رنگ خاصی به تفسیر او که مغایر با روش معمول مفسران است، می‌دهد. آنگاه مبنای فنی زجاج را طی چند صفحه شرح می‌دهد. وی گوید «ابو علی فارسی» شاگرد زجاج خطاهای او را در کتابی به نام «الإغفال» برشمرده است و با این مطلب، سخن درباره زجاج پایان می‌پذیرد.

مؤلف، در باب چهارم طی دو فصل در فصل اول روش تفسیری معتزله را تحت عنوان «مکتب عقلی در تفسیر» توضیح داده و سرانجام نقش جاحظ و اصطلاح «تأویل» را نزد وی به تفصیل شرح می‌دهد.

گرچه کتاب «نظم القرآن» جاحظ در دفاع از قرآن و رفع اشکالات منحرفان در دست مؤلف نبوده، اما وی سعی کرده است اقوال جاحظ را درباره قرآن از کتابهای «الحيوان» و «البيان و التبيين» و «مجموعه رسائل» جاحظ گرد آورد.

شیوه های تفسیری قرآن، ص: ۱۳

با مطالعه این منقولات پی‌می‌بریم که جاحظ اساس علم بلاغت را بنا نهاده و بیشتر مندرجات کتب بلاغت و حتی اصطلاحات رایج این علم در سخنان جاحظ وجود دارد.

در فصل دوم، روش نقد حدیث جاحظ را بیان می‌کند و از این راه به سعه معلومات جاحظ در علوم عقلی و نقلی و ادبی و لغوی پی‌می‌بریم. در دیدگاه جاحظ درباره لفظ و معنی و نیز رابطه این دو باهم، اصطلاحات بدیعی آمده است.

مؤلف، در باب پنجم به کتب تفسیر نقلی و پیشوای این مکتب، ابن جریر طبری پرداخته و در این خصوص داد سخن داده است. از خلال این بحثها به چند نتیجه می‌رسیم: اولاً اینکه مسلمانان چقدر برای فهم قرآن، قرائت قرآن، دفاع از قرآن و شناخت قرآن و حدیث، مایه گذاشته‌اند؟

ثانیاً تفسیر قرآن یکی از بزرگترین علوم اسلامی بوده و حتی پیش از علوم دیگر از قبیل فقه، کلام و علوم حدیث شکل گرفته است. ثالثاً تأثیر قرآن در همه آن علوم، به خصوص در تکامل علم کلام و علوم ادبی از جمله علم لغت و بلاغت، آشکار می‌گردد. رابعاً این حقیقت روشن می‌شود که علم تفسیر قرآن، از مباحث علوم گوناگون به خصوص علوم ادبی و حدیثی و عقلی مایه گرفته و هم سبب پیدایش و تکامل این علوم گردیده است.

خامساً علمای علم تفسیر از مذاهب مختلف اهل سنت و شیعه و از مسلکهای گوناگون بوده‌اند و کوشش همه آنها در خدمت به کتاب خدا مشکور است و هیچ مذهب و مسلکی حق ندارد تنها خود را اهل تفسیر بداند و دیگران را نفی کند.

سادسا در کتابهای تفسیری قرن دوم و سوم و چهارم مطالبی یافت می‌شود که هنوز هم در زمینه لغت و کلام و جز این دو علم، قابل استفاده است.

سابعاً بحث روشهای تفسیری به این چهار قرن اختصاص ندارد بلکه در قرنهای پس از آن تا زمان ما جریان دارد و بعداً هم جریان خواهد داشت، زیرا قرآن کتاب همه زمانها است.

شیوه‌های تفسیری قرآن، ص: ۱۴

در پایان از زحمات مترجمان دانشمند آقایان موسی دانش و دکتر حبیب روحانی که این کتاب مشکل و پر از غلط چاپی را به خوبی ترجمه کرده‌اند و اثری باارزش بر فرهنگ قرآنی به زبان فارسی افزوده‌اند قدردانی می‌نماید و الحمد لله رب العالمین و سلام علی المرسلین.

محمد واعظزاده خراسانی

۱۶ شعبان المعظم ۱۴۲۷

۱۳۸۵ / ۶ / ۱۹

شیوه‌های تفسیری قرآن، ص: ۱۵

یادداشت مترجمان

در میان بحثهای گوناگون و سودمند علوم قرآنی، بحث از شیوه‌های تفسیری جایگاهی ویژه و نقشی کلیدی دارد. در زبان عربی از شیوه‌های تفسیری به «الوان التفسیر» تعبیر شده است. برخی از این شیوه‌ها عبارتند از: تفسیر نقلی، تفسیر به رأی، تفسیر رمزی، تفسیر عقلی یا خردگرا، تفسیر قرآن با قرآن، تفسیر ادبی، تفسیر فقهی، تفسیر علمی ...

این روشهای گوناگون، بدین سبب به وجود آمده است که مفسران در مطالعه و بررسی آیات قرآن، هرکدام به تناسب میزان دانش و نوع تخصص و گرایشهای خود، تنها به جنبه خاصی از قرآن و بیان دیدگاههای ویژه‌ای از آن پرداخته‌اند و درست به همین دلیل، هریک از تفاسیر موجود، رنگ خاص تاریخی، فقهی، کلامی، ادبی، عرفانی، علمی یا ... گرفته‌اند. برای نمونه، برخی از مفسران آیات قرآن را تنها از نظر ادبی و بلاغت و فصاحت مورد بررسی قرار داده و در بحثهای تفسیری خود به توضیح این جنبه‌ها بسنده کرده‌اند. عده‌ای دیگر، به مباحث عقلی و کلامی توجه داشته و در تفسیر آیات به استنتاج آرای اعتقادی پرداخته‌اند. گروهی دیگر، جنبه‌های اخلاقی قرآن را در نظر گرفته‌اند و گروهی نیز قرآن را از جنبه فقهی و حقوقی مورد بررسی و تفسیر قرار داده‌اند «۱» و ...

اینک از چند تفسیر با گرایشهای مختلف نام می‌بریم:

۱- متشابه القرآن، عبد الجبار (ف. ۴۱۵ ق)- کلامی

۲- الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل، زمخشری (ف. ۵۳۸ ق)- بلاغی

(۱). عمید زنجانی، مبانی و روشهای تفسیر قرآن، ص ۱۱۳.

شیوه‌های تفسیری قرآن، ص: ۱۶

۳- البحر الوجیز، ابن عطیه (ف. ۵۴۲ ق)- روایی

۴- البحر المحیط، ابو حیان اندلسی (ف. ۵۷۴ ق)- ادبی

۵- الوجیز فی تفسیر القرآن، علی محمد علی دخیل - تربیتی

۶- التحریر و التئور، محمد طاهر، عاشور (ف. ۱۳۹۳ ق)- اجتماعی

کتابی که هم اینک با عنوان شیوه‌های تفسیر قرآن کریم فراروی شما قرار دارد، کتابی است تحقیقی و ادبی که شیوه‌های تفسیری را از دوران پیامبر صلی الله علیه و اله تا پایان قرن سوم هجری بررسی و نقد می‌کند. نویسنده کتاب «مناهج فی التفسیر»، دکتر مصطفی صاوی جوینی، استادیار پژوهشهای اسلامی و بلاغی در دانشگاه عین شمس در قاهره، از شیوه ابن عباس در قرن نخست و شیوه‌های فراء، ابو عبیده، جاحظ و طبری در قرنهای دوم و سوم یاد می‌کند و به مقایسه این شیوه‌ها می‌پردازد و معلوم می‌کند که هر کدام از آنان در فهم و تفسیر آیات قرآن چه شیوه‌ای داشته و از کدام منبع سود می‌جسته‌اند. او برای اثبات و تعیین شیوه هر کدام از این مفسران به متونی استناد می‌جوید که از آنان بر جای مانده است. و بدین ترتیب، در زمینه شیوه‌های تفسیر، کاری ارزشمند ارائه می‌دهد.

با توجه به این که نویسنده محترم در این کتاب به متون برجسته و پیچیده ادبی همچون متون الحیوان و البیان و التبیان اثر ادیب پرآوازه عربی، جاحظ و نیز به اشعار عربی دوران جاهلیت استشهد جسته، برگرداندن این کتاب به فارسی کاری بسیار دشوار بود. اما با وجود این، بر آن شدیم که این کار را انجام دهیم تا از یک سو، در شناساندن مفاهیم سخن خدا به شیفتگان آن کمک کنیم. و از سوی دیگر، به یک کار ارزشمند علمی ارج بگذاریم.

در پایان، از هیئت مدیره محترم بنیاد پژوهشهای اسلامی آستان قدس رضوی، نیز از اداره انتشارات بنیاد که در به سامان رساندن این اثر ما را یاری داده‌اند و به ویژه از همکاران فاضل و ارجمند آقایان اصغر ارشاد سرابی و سید ابو القاسم موسوی که ویرایش ادبی و نمونه‌خوانی دقیق آن را برعهده داشته‌اند، سپاسگزاریم.

و من الله التوفیق

موسی دانش - حیب روحانی

مشهد مقدس - بهار ۱۳۸۴

شیوه های تفسیری قرآن، ص: ۱۷

پیش‌گفتار نویسنده

دشوارترین کار برای پژوهشگری که در زمینه‌های اسلامی تحقیق می‌کند، آن است که در مرحله نخست، هدف خود را مشخص کند. این پژوهشگر از این که به میراث فرهنگی گسترده‌ای برمی‌خورد که تمامی آن می‌تواند در خدمت تفسیر متن قرآن قرار گیرد، سخت شگفت‌زده می‌شود! لیک با کمال تأسف، بخش عمده‌ای از این میراث علمی به صورت آثار خطی در کتابخانه‌های جهان پراکنده است و آن مقداری هم که به چاپ رسیده، از آثار خطی کمیاب‌تر است، زیرا چاپ آنها بسیار قدیمی بوده و از کتاب‌فروشیها و کتابخانه‌ها جمع‌آوری شده است.

وقتی هدف پژوهشگر معلوم شد، آنچه برای او لازم به نظر می‌رسد آن است که وی باید پژوهشهای موردنظر را ریشه‌یابی کند. چه، پژوهش اسلامی همچون کشتزاری دست‌نخورده و حاصلخیز و پهناور است که هر کس در آن قدم گذارد، باید به بررسی کشته‌های موجود در آن بپردازد و در حد توان خویش، نخستین منابع تحقیقات خود را پیدا کند.

در این جا در خواهید یافت که پژوهش اسلامی آن‌چنان شاخه‌های فراوان دارد که در کنار فرهنگ‌های غیر اسلامی، تمامی فنون فرهنگ قدیم و جدید اسلامی را دربر می‌گیرد و از لابلای چنین پژوهشی، می‌توان به شیوه‌های پژوهشی خاورشناسان دست یافت و به اهداف پیچیده آنها و این که کدام یک از آنان مغرض و کدام یک بی‌طرف بوده است، پی‌برد.

من یقین دارم در میراث کهن ما، خیر فراوان وجود دارد که لازم است گام‌به‌گام آن

شیوه های تفسیری قرآن، ص: ۱۸

را دنبال کنیم و نباید با دید تقدس و عاطفی بدان بنگریم، بلکه باید آن را آگاهانه دریابیم و بفهمیم. برحسب همین احساس ژرف و دریافت شخصی بود که من به منابع دست اول پژوهشهای اسلامی رجوع کردم تا از این منابع به دست آورم که پیشینیان ما چگونه در فهم متن قرآن کوشیدند و چگونه آن را آموختند؟

نخست به صورت گذرا به کاوش درباره محمد صلی الله علیه و اله امین وحی الهی و یاران برگزیده‌اش پرداختم تا بینم آنان چگونه میان قرائت و فهم قرآن رابطه برقرار کردند و چگونه با تمام وجدان خویش متن قرآن را درک کردند و با تمام اندیشه خویش آن را فهمیدند و با عمل کرد خویش در زندگی، آموزه‌هایش را ترجمه کردند؟

آنگاه دوران پیامبر صلی الله علیه و اله سپری می‌شود و پس از آن، نسل دیگری می‌آید که جوانی از خویشاوندان رسول خدا صلی الله علیه و اله به نام عبد الله بن عباس این نسل را نمایندگی می‌کند. او به خوبی درمی‌یابد مردم زمانش به یک برنامه تفسیری نیاز دارند که باید نشانه‌های آن روشن و پایه‌هایش، بنا شود. لذا به درخت تنومندی که علم تفسیر در سایه آن پدید آمد، روی آورد و آن، درخت حدیث بود. حدیث در آن زمان تمامی میوه‌های درخت دانش اسلامی را دربر می‌گرفت.

ابن عباس بینش و آگاهی را که برای مفسر لازم است نمایش داد و حدودی را که نباید مفسر از آن فراتر رود ترسیم کرد و راههایی را که ممکن است مفسر در تفسیرش در آنها قدم گذارد، به او نشان داد.

به رغم آن که ابن عباس شخصیت بزرگی در علم تفسیر به حساب می‌آید، نسبتهایی به او می‌دهند که دامن وی از آنها پاک است و ما بر خود لازم می‌دانیم که وقتی شیوه تفسیری او را بررسی می‌کنیم از وارد شدن در این امور بپرهیزیم.

کسی که به تحقیق در شیوه تفسیری ابن عباس می‌پردازد بی‌شک به این نتیجه می‌رسد که او در عرصه پژوهش اسلامی دارای مقامی والا است، زیرا وی میراث پیامبر صلی الله علیه و اله و یارانش را به خوبی فراگرفت و در محدوده همین میراث به تفسیر متن قرآن پرداخت، و با توجه به نبوغ ذاتی که داشت، به منظور تکمیل شیوه تفسیری خود، از

شیوه های تفسیری قرآن، ص: ۱۹

تمامی علمی که در عصر او متداول بود بهره گرفت. عصر او یعنی عصر فتوحات اسلامی، عصر آمیزش نژادها و فرهنگها و تمامی تمدنها و برخورد اندیشه‌ها و عقاید و نبرد با تمامی سلاحها، خواه سلاح مادی از قبیل شمشیر و خواه سلاح معنوی نظیر عناصر فرهنگ.

ما در این جا کاری به سلاحهای مادی نداریم، لیک درمی‌یابیم که در قرن دوم، تخصص و تلاشهای علمی در خدمت متن قرآنی قرار می‌گیرد و در این زمینه مالک بن انس پیا می‌خیزد و احادیث فقهی را از مجموعه حدیث جدا می‌سازد و آن را به ابواب مختلف بخش می‌کند.

شخصیت دیگری به نام ابن اسحاق، سیره پیامبر صلی الله علیه و اله و شأن نزولهای قرآن و روی دادهای اسلامی را از متون حدیثی جدا می‌کند.

اهل لغت را می‌بینیم که اشعار عرب، واژه‌های زبان عربی و شیوه‌های بیان را گرد می‌آورند تا به وسیله آنها متن قرآن را تفسیر کنند. بدین ترتیب، اهل لغت، زبان قرآن و شیوه‌های بیان آن را بر زبان عرب و متون ادبی آن عرضه می‌کردند و در حالی که به ویژگیهای بیان عربی و معانی واژه قرآنی اشاره داشتند، به مقایسه آن با آنچه در میان عرب شناخته شده است می‌پرداختند. برخی از این زبان‌دانان، سخت تمایل داشتند که بین تفسیر خود با تفسیرهایی که از گذشتگان به آنها رسیده، پیوند زنند و آنچه را که با اجتهاد زبان‌شناسی خود در تفسیر قرآن به دست آورده‌اند بدان بیفزایند. اوج این شیوه را می‌توان در زجاج، زبان‌دان سرشناس بصری، یافت.

آنچه گفته آمد، شیوه برخی از اهل لغت بود. اما شیوه برخی دیگر از اینان در کوشش دلاورانه ابو عبیده، زبان‌دان بصری، تجسم

می‌یابد که تمامی کوشش‌هایش را متوجه ماجرای عربی بودن قرآن کرد، تا ثابت کند قرآن از لحاظ ساختار و معنا و نیز از نظر شیوه بیان، عربی است و لذا وی همواره میان سبک قرآنی و سبک عربی مقایسه می‌کرد تا سرانجام به این نتیجه برسد که قرآن عربی است.

ابو عبیده با واکنشی سخت از سوی دیگران روبه‌رو شد، زیرا اولاً: زمینه‌ای برای

شیوه های تفسیری قرآن، ص: ۲۰

اندیشه گذشتگان باقی نگذاشت و ثانیاً: در تفسیر متن قرآن، تنها زبان را داور قرار داد و ثالثاً: در شخصیت او، ابعاد دیگری وجود داشت که موجب مخالفت دیگران با وی می‌شد.

در هر صورت، مکتب لغوی (زبان‌شناسی) با هر دو طریقه‌اش، شیوه‌ای بود برای بیان عربی بودن قرآن.

هرچند پس از پیروزی اسلام، نبرد با شمشیر فروکش کرد، امّا برخوردهای عقیدتی همچنان ادامه یافت و موجب خرده‌گیریها، اشکال‌تراشیها و شک و تردیدها درباره قرآن شد و طرفداران و قهرمانان این نوع رویارویی‌ها، متکلمان مسلمان بودند.

به منظور معلوم کردن کوشش‌های این گروه از متکلمان و آشنایی با شیوه‌های آنان در بررسی متن قرآن یا حدیث، دست به کار شدم و در همه این موارد به اندیشه کلامی دانشمند بزرگ، جاحظ معتزلی، پناه بردم.

این‌که در این‌جا تلاش کردیم تا هم با شیوه متکلمان در فهمیدن متن قرآن آشنا شویم و هم با شیوه آنان در فهمیدن متن حدیث، برای آن بوده است که دیدگاه ایشان را درباره تفسیر روایی که بیشتر به صورت حدیث آمده، مشخص سازیم.

در این‌جا به شیوه‌ای برمی‌خوریم که برای فهمیدن متن قرآن و درک زیبایی آن، در کنار علوم آن زمان از فلسفه بهره می‌گرفته است و به منظور دستیابی به این شیوه از فهم و درک، راه‌های گوناگونی از تأویل را می‌پیموده و تمامی ابزار فرهنگی را در این راه به کار می‌گرفته که گاهی موفقیت‌آمیز و گاهی ناموفق بوده است.

وقتی مرحله آغاز دوران پیامبر صلی الله علیه و اله و ابن عباس در قرن اول و دوران اهل لغت در قرن دوم (به استثنای زجاج در قرن چهارم، ت ۳۱۱ه) تا دوران جاحظ در قرن سوم را که قرآن را تفسیر به رأی می‌کرد پشت سر بگذاریم، به دوران ابن جریر طبری، پیشوای مفسران روایی در آغاز قرن چهارم می‌رسیم. طبری از همان آغاز کوشید میراث روایی را در تفسیر گردآوری کند و آن را از حدیث جدا سازد. بنابراین، به نقد و بررسی این میراث یعنی تفسیر روایی پرداخت و در این راه از دانش و آگاهی زمانه خویش کمک

شیوه های تفسیری قرآن، ص: ۲۱

گرفت، حرکت اصلی او در چهارچوب تفسیر روایی بود. طبری از مفسران روایی حمایت می‌کرد و اصالت مکتب تفسیر لغوی و مکتب تفسیر خردگرایی را به باد انتقاد می‌گرفت.

لازم است درباره مکتب‌های لغوی، خردگرایی و روایی، تأملی بیش از گذشته داشته باشیم، زیرا مجال سخن گفتن درباره آنها فراهم و بررسی بسیاری از ابعاد آنها به کوشش و بینش نیازمند است.

شایسته است به این نکته اشاره کنیم که در بررسی شیوه مفسران، کوشیدیم میان شیوه تفسیری و شخصیت مفسر ارتباط برقرار سازیم. چه، یقین داریم که اگر کار شخص، کاری اصیل و ریشه‌دار باشد، نه تنها بازتاب تمامی ابعاد شخصیت او، که بازتاب چهره تمامی دوران اوست.

بدین ترتیب، درمی‌یابیم که تفسیر مفسران، افزون بر ارائه شخصیت مؤلف، بازتاب تمدن عصر آنان است.

در بررسی هر شیوه تفسیری کوشیدیم که مقدار درک و فهم صاحب این شیوه را از متن قرآن، روشن سازیم، زیرا فهمیدن متن قرآن، گامی است برای رسیدن به قلّه درک لطایف قرآنی.

به استثنای آنچه ضرورت پژوهش ایجاب می‌کند که به‌طور گذرا دیدگاه زجاج در قرن چهارم را که اوج مکتب لغویون است - هرچند قسمت بزرگی از حیات او به قرن سوم نسبت داده می‌شود - و دیدگاه سید مرتضی را (ت ۴۳۶ هـ) - که به روشنی از مکتب خردگرایی در تفسیر سخن گفته است - به عنوان پیش‌درآمدی برای کاوش دیدگاه جاحظ بررسییم، زمان قسمت‌های دیگر این پژوهش از قرن سوم فراتر نمی‌رود و حتی طبری هم تفسیرش را پیش از آغاز قرن چهارم به انجام رسانید.

بنابراین، سخن این کتاب، پیرامون شیوه‌های تفسیری قرآن تا قرن سوم دور می‌زند.

وانگهی این پژوهش - شیوه‌های تفسیری - مرحله‌ای است که ما در آن، با کوشش

شیوه های تفسیری قرآن، ص: ۲۲

پیشینیان درباره بررسی متن قرآن و درک آن آشنا می‌شویم. اگر خدا کمک کند و توفیق دهد، در آینده به اندازه توان و فراهم شدن امکانات، تلاش‌های دیگری را در این زمینه انجام خواهیم داد.

شیوه های تفسیری قرآن، ص: ۲۳

بخش اول شیوه قرآنی در قرائت و تفسیر

اشاره

شیوه های تفسیری قرآن، ص: ۲۵

طرد شیطان در هنگام قرائت

قرآن شیوه‌ای را برای قرائت متن و فهمیدن معانی‌اش وضع کرده است و نخستین گام در این شیوه از این سخن خدای سبحان در قرآن آغاز می‌شود: فَإِذَا قَرَأْتَ الْقُرْآنَ فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ «۱»، «هنگامی که قرآن می‌خوانی از شر شیطان مطرود به خدا پناه بر.» بنابراین، تلاوت‌کننده آیات خدا باید صورت شیطان و اوهام و القاءات و سوسه‌انگیز او را از ذهن خود دور سازد و خود را برای نشستن در محضر خداوند مهیا و دل، اندیشه و گوش خود را برای خدا و آیات او، فارغ و آماده کند.

دومین گام در این شیوه را نیز از سخن خدای متعال به دست می‌آوریم که فرموده است: وَرَتِّلِ الْقُرْآنَ تَرْتِيلًا «۲»، «و قرآن را با دقت شمرده شمرده بخوان.» منظور از «ترتیل» در قرائت همان تأمل و شمرده خواندن و آشکار ساختن حروف و حرکات است که از باب تشبیه آن به الثغر المرتل یعنی دندان‌های مرتب و زیبا بسان پره‌های سفید گل بابونه، این‌گونه تعبیر شده است. پیامبر صلی الله علیه و اله در ترتیل، نمونه اعلا بوده و حفصه - همسر حضرت - گوید: رسول خدا سوره‌های قرآن را با ترتیل قرائت می‌فرمود به طوری که هر سوره، طولانی‌تر از آنچه بود به نظر می‌رسید. انس بن مالک قرائت رسول خدا صلی الله علیه و اله را چنین توصیف می‌کند: «پیامبر صلی الله علیه و اله در وقت قرائت، حروف و کلمات را به گونه خاصی می‌کشید.»

این شمرده خواندن و تأمل در قرائت، تنها به منظور فهمیدن متن قرآن و تفکر در مفاهیم آن و سیر در راه‌های مختلفش است. خدای عزّ و جلّ می‌فرماید: كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ

(۱) - نحل / ۹۸.

(۲) - مزمل / ۴.

شیوه های تفسیری قرآن، ص: ۲۶

إِلَيْكَ مُبَارَكٌ لِيَدَّبَّرُوا آيَاتِهِ وَلِيَتَذَكَّرَ أُولُوا الْأَلْبَابِ «۱»، «این کتابی است پربرکت که بر تو نازل کرده‌ایم تا در آیات آن بیندیشند و خردمندان پند گیرند.» أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا «۲»، «آیا آنها در قرآن تدبّر نمی‌کنند یا بر دل‌هایشان مهر نهاده شده است؟»

قرآن سرشار از آیاتی است که لزوم اندیشیدن مردم در آیات الهی و پند گرفتن از آنها را بیان می‌کند: آیات لِقَوْمٍ يَشِيعُونَ ... يَتَفَكَّرُونَ ... يَعْقِلُونَ ... يَتَذَكَّرُونَ روایات نیز صحنه‌هایی دل‌انگیز را از چگونگی این اندیشیدن نزد رسول خدا صلی الله علیه و اله و صحابه برای ما به تصویر کشیده‌اند: حذیفه نقل می‌کند که شبی با پیامبر نماز گزاردم؛ حضرت در آغاز سوره بقره و سپس سوره نساء و آل عمران را شمرده شمرده خواند و هرگاه به آیه‌ای می‌رسید که خدا در آن تسبیح شده بود، تسبیح می‌گفت و چون بر آیه‌ای می‌گذشت که در آن چیزی از خداوند درخواست شده بود، آن را درخواست می‌کرد و هرگاه به آیه‌ای می‌رسید که پناهنده شدن به خدا در آن مطرح بود، به خدا پناه می‌برد.

از عوف بن مالک نقل شده که گفت: شبی با پیامبر به نماز ایستادم، حضرت سوره بقره را در نماز خواند و به هریک از آیات رحمت که می‌رسید درنگ و از خداوند درخواست رحمت می‌کرد و بر هریک از آیات عذاب که می‌گذشت از قرائت باز می‌ایستاد و به خدا پناه می‌برد.

ابو ذر غفاری نیز روایت می‌کند، یک شب پیامبر صلی الله علیه و اله آن قدر آیه: إِنْ تُعَذِّبُهُمْ فَإِنَّهُمْ عِبَادُكَ «۳»، «خدایا اگر آنان را مجازات کنی بندگان تواند.» را در نماز تکرار کرد که صبح شد. مقصود از این خبر، این است که رسول خدا صلی الله علیه و اله [با توجه به معانی گوناگونی که در آیه وجود داشت] در حالی که به بررسی وجوه مختلف معانی آیه می‌پرداخت، آن معنا را در ذهن خویش تکرار می‌کرد.

این تکرار و تدبیر به پیامبر صلی الله علیه و اله امکان می‌داد با آیاتی که می‌خواند همنوا و هم سخن شود، چونان که هرگاه سوره: وَ التَّيْنِ وَالزَّيْتُونِ و ... را تلاوت می‌کرد و به آیه:

(۱) - ص / ۲۹.

(۲) - محمّد / ۲۴.

(۳) - مائده / ۱۱۸.

شيوه های تفسیری قرآن، ص: ۲۷

أَلَيْسَ اللَّهُ بِأَحْكَمَ الْحَاكِمِينَ «۱»، «آیا خداوند بهترین حکم‌کنندگان نیست؟» می‌رسید، می‌فرمود: «بلی!» و هنگامی که آیه: فَبِأَيِّ حَدِيثٍ بَعْدَهُ يُؤْمِنُونَ «۲»، «به کدام سخن پس از آن ایمان خواهند آورد؟» را می‌خواند، می‌فرمود: «به خدا و آنچه فروفرستاده ایمان آوردم» و چون حضرت آیه: فَالْتَمِهْمَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا «۳»، «پس آنچه را مایه ناپاکی و آنچه را مایه پاکی است به او الهام کرد.» در نماز قرائت می‌کرد، می‌فرمود: «پروردگارا نفس مرا از تقوایش برخوردار ساز و آن را تزکیه کن و تو بهترین تزکیه‌کننده و سرپرست و مولای آن هستی» و صحابه نیز چنین می‌کردند. علقمه گوید: در کنار عبد الله نماز می‌گزاردم؛ او شروع به خواندن سوره طه کرد و چون به این آیه رسید: وَقُلْ رَبِّ زِدْنِي عِلْمًا «۴»، «و بگو پروردگارا بر دانش و آگاهی من بیفز» گفت: رَبِّ زِدْنِي عِلْمًا. عبد الله بن عمر هرگاه این آیه را: أَلَمْ يَأْنِ لِلَّذِينَ آمَنُوا أَنْ تَخْشَعَ قُلُوبُهُمْ لِتَذَكَّرِ اللَّهُ ... «۵»، «آیا وقت آن نرسیده است که دل‌های مؤمنان در برابر یاد خدا و آنچه از او نازل شده است، خاشع گردد؟» تلاوت می‌کرد، می‌گریست و می‌گفت: آری وقت آن رسیده است، ای پروردگار من!

استحباب «ترتیل» نیز برای اندیشیدن درباره آیات است؛ زیرا ترتیل به شکوه و متانت و وقار نزدیک‌تر و تأثیرش بر دل بیشتر است.

رسول اکرم صلی الله علیه و اله و صحابه هرگاه با قرآن خلوت می کردند و به تلاوت و تدبیر در آن می پرداختند، در فضای معنوی که قرآن پدید آورده بود، ذوب می شدند، متن آیات را درک می کردند، دل‌های خود را برای فهمیدن آن می گشودند و میان خود و مفاهیم قرآن رابطه برقرار می کردند و بدین سبب دل‌هایشان نرم می شد و می گریستند. مطرف بن عبد الله بن شخیر از پدرش حکایت می کند که گفت: رسول خدا صلی الله علیه و اله را دیدم که نماز می خواند و سینه‌اش از گریه صدا می کرد همچون صدای دیگ از جوشش آب اندرونش. از عبد الله بن عباس روایت شده که گفت:

(۱) - تین / ۸.

(۲) - اعراف / ۱۸۵.

(۳) - شمس / ۸.

(۴) - طه / ۱۱۴.

(۵) - حدید / ۱۶.

شيوه های تفسیری قرآن، ص: ۲۸

رسول خدا صلی الله علیه و اله به من فرمود: برایم قرآن بخوان و من سوره نساء را برای حضرت تلاوت کردم تا به این آیه رسیدم: فَكَيفَ إِذَا جِئْنَا مِنْ كُلِّ أُمَّةٍ بِشَهِيدٍ وَجِئْنَا بِكَ عَلَى هَؤُلَاءِ شَهِيداً «۱»، «حال آنان چگونه است، آن روز که برای هر امتی گواهی بر اعمالشان می طلبیم، تو را - ای پیامبر - گواه اینها قرار می دهیم» به رسول خدا صلی الله علیه و اله نگریستم و دیدم اشک از دیدگانش جاری است.

پیامبر صلی الله علیه و اله مردم را تشویق می کرد که با حالت زاری و فروتنی قرآن را بخوانند، چنان که جابر روایت می کند، آن حضرت فرمود: «خوش صداترین مردم کسی است که هرگاه صدای تلاوتش را شنیدید او را چنان بیابید که از خدای متعال می ترسد.»

ابو بکر، اهل گریه بود و هرگاه قرآن می خواند بی اختیار اشک‌هایش سرازیر می شد. عمر بن خطاب با مردم نماز می گزارد و در قرائت نماز چنان می گریست که قرائتش قطع می گردید و صدای ناله او در صف چهارم شنیده می شد. عبد الله بن عمر سوره مطففین را قرائت کرد و چون به آیه: يَوْمَ يَقُومُ النَّاسُ لِرَبِّ الْعَالَمِينَ «۲»، «روزی که مردم در پیشگاه پروردگار جهانیان می ایستند» رسید، آن قدر گریست که از خواندن بقیه سوره بازماند. از گروهی از صحابه و تابعین نقل شده که آنها موقع تلاوت قرآن از بیم و ترس عذاب الهی گریه می کردند. خداوند در کتاب خود گریه کنندگان را مورد ستایش قرار می دهد و از حال پیامبران و اولیای الهی که به آنان پیوستند خبر می دهد و می فرماید: إِنَّ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ مِنْ قَبْلِهِ إِذَا يُتْلَى عَلَيْهِمْ يَخِرُّونَ لِلأَذْقَانِ سُجَّدًا* وَيَقُولُونَ سُبْحَانَ رَبِّنَا إِنْ كَانَ وَعْدُ رَبِّنَا لَمَفْعُولًا* وَيَخِرُّونَ لِلأَذْقَانِ يَبْكُونَ وَيَزِيدُهُمْ خُشُوعًا «۳»، «آنها که پیش از این علم و دانش به آنان داده شده هنگامی که این آیات بر آنها خوانده می شود، به خاک می افتند و سجده می کنند و می گویند: منزّه است پروردگار ما که وعده هایش بی شک انجام شدنی است. آنها بی اختیار به زمین می افتند و سجده می کنند و اشک می ریزند و هر زمان خشوعشان فزونتر می شود.» و در جای دیگر فرمود: إِذَا تُلِّي

(۱) - نساء / ۴۱.

(۲) - مطففین / ۶.

(۳) - اسراء / ۱۰۷ - ۱۰۹.

شيوه های تفسیری قرآن، ص: ۲۹

عَلَيْهِمْ آيَاتُ الرَّحْمَنِ خَرُّوا سُجَّدًا وَبُكِيًّا «۱»، «آنها کسانی بودند که وقتی آیات خداوند رحمان بر آنان خوانده می‌شد، به خاک می‌افتادند و سجده و گریه می‌کردند.» خداوند خبر داده است که گریه بر خشوع آنان می‌افزاید. و کسانی که علم و دانش به آنان داده شده، اهل خشیتند، چنان که در قرآن فرموده: إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ «۲»، «تنها دانشمندان از خدا می‌ترسند» بنابراین، کسانی که به خدا داناترند، بیشتر از او بیم دارند. و از این روست که پیامبر اکرم صلی الله علیه و اله فرمود: «سوگند به خدا که من پرهیزگارترین شما نسبت به خداوند و داناترین شمایم به آنچه او بندگانش را از آن بر حذر داشته است.»

آری، آنگاه به اوج این شیوه قرآنی در قرائت می‌رسیم که به این سخن خداوند گوش فرادهیم: الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَتْلُونَهُ حَقَّ تِلَاوَتِهِ أُولَئِكَ يُؤْمِنُونَ «۳»، «کسانی که به آنها کتاب آسمانی داده‌ایم و چنان که بایسته است آن را تلاوت می‌کنند، هم اینان به او ایمان می‌آورند.» مفسران گفته‌اند: منظور از يتلونه حَقَّ تلاوته این است که با پیروی کردن از اوامر و نواهی قرآن، چنان که سزاوار است از آن پیروی می‌کنند؛ حلال قرآن را حلال و حرام آن را حرام می‌شمردند و به احکام و دستوراتی که دربر دارد، عمل می‌کنند.

خدای متعال فرموده است: اتَّبِعْ مَا أُوحِيَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ «۴»، «از آنچه از سوی پروردگارت بر تو وحی شده پیروی کن» و نیز فرموده: فَاسْتَمْسِكْ بِالَّذِي أُوحِيَ إِلَيْكَ «۵»، «به آنچه بر تو وحی شده چنگ بزن» هم فرموده: اتَّبِعُوا مَا أُنزِلَ إِلَيْكُمْ مِنْ رَبِّكُمْ «۶»، «از آنچه از سوی پروردگارتان بر شما نازل شده پیروی کنید».

رسول اکرم صلی الله علیه و اله سه بار به حدیث فرمود: «ای حدیثه کتاب خدا را بیاموز و از احکام و دستوراتی که در آن است پیروی کن.» از ابو شریح خزاعی نقل شده که گفت:

رسول خدا صلی الله علیه و اله نزد ما وارد شد و فرمود: «مژده به شما، مژده به شما، آیا گواهی می‌دهید که خدایی جز خدای یکتا نیست و محمد صلی الله علیه و اله رسول خداست؟» حاضران گفتند: «آری»

(۱) - مریم / ۵۸.

(۲) - فاطر / ۲۸.

(۳) - بقره / ۱۲۱.

(۴) - انعام / ۱۰۶.

(۵) - زخرف / ۴۳.

(۶) - اعراف / ۳.

شيوه های تفسیری قرآن، ص: ۳۰

فرمود: «همانا این قرآن رشته‌ای است که یک طرف آن در دست خدا و طرف دیگرش در دست شماست، پس به آن چنگ بزنید، بدرستی که شما پس از آن هرگز گمراه و هلاک نخواهید شد.»

ابو هریره روایتی را نقل می‌کند که در آن پیامبر صلی الله علیه و اله فرمود: در روز قیامت نخستین کسی که درباره او حکم صادر می‌شود، قاری قرآنی است که بدان عمل نکرده است.

رسول خدا در حالی که مژده می‌دهد می‌فرماید: «خوشا به حال آن که به قرآن عمل کند».

ابو درداء گوید: بیم دارم که روز قیامت از من سؤال شود: عالم بودی یا جاهل؟ و من بگویم: عالم بودم. تمامی آیات دستوردهنده و نهی کننده کتاب خدا نزد من آیند و هر کدام از تکلیف واجب خود پرسد. آیات دستوردهنده قرآن از من بپرسند آیا فرمان بردی

و آیات نهی کننده قرآن سؤال کنند آیا از آنچه تو را نهی کردیم خودداری کردی؟

بنابراین، تلاوت کننده قرآن باید در متن قرآن زندگی کند و در دل به آن ایمان داشته باشد، چه هنگامی که با قرآن خلوت می کند و چه زمانی که از آن جدا می شود.

پس باید، از تعالیم قرآن پیروی و برطبق آنها عمل کند و همواره به یاد قرآن باشد. لذا کراهت دارد کسی تمام قرآن را در کمتر از سه روز تلاوت کند، زیرا این تلاوت موجب تدبّر در قرآن و کسب فهم و درک آن نخواهد بود. در حدیث مرفوع «۱» از عبد الله بن عمر نقل شده است: کسی که قرآن را در کمتر از سه روز بخواند چیزی از آموزه های آن را درک نمی کند. در حدیث موقوف «۲» از ابن مسعود نقل شده که گفت: قرآن را در کمتر از سه روز قرائت نکنید. از معاذ بن جبل نقل شده که او دوست نداشت قرآن را در کمتر از سه روز قرائت کند. از مکحول نقل شده که گفت: از میان اصحاب نیرومند رسول

(۱) - حدیثی است که از وسط سلسله سند یا آخر آن، یک فرد یا بیشتر افتاده باشد، لکن تصریح به رفع کرده باشند. مثلاً (عن

کلینی عن علی بن ابراهیم عن ابیه رفعه عن الصادق علیه السلام قال ...)، استاد شانه چی، علم الحدیث، ص ۱۵۳. م.

(۲) - حدیثی است که از مصاحب معصوم نقل شود، چه سلسله سند به صحابی متصل باشد چه منفصل.

همان مأخذ، ص ۱۶۰. م.

شيوه های تفسیری قرآن، ص: ۳۱

خدا صلی الله علیه و اله عده ای قرآن را در طی هفت روز، برخی در یک ماه، شماری در دو ماه و برخی هم آن را در بیشتر از این مدت قرائت می کردند. عبد الله بن عمر از رسول خدا صلی الله علیه و اله پرسید: در طی چند روز قرآن را ختم می کنید؟ فرمود: «در مدت چهل روز». مردی از زید بن ثابت پرسید: ختم قرآن را در هفت روز چگونه می بینی؟ زید گفت: خوب است، ولی من دوست دارم آن را در ظرف پانزده یا ده روز بخوانم، می دانی چرا؟ سائل گفت: نه. زید پاسخ داد: برای این که در آن تدبّر کنم و بر آن آگاه شوم.

تمایل شدید مسلمانان به تدبّر در قرآن و عمل به دستورات آن، آنان را واداشته بود تا برای حفظ و فراگیری این کتاب مدتی درنگ کنند. از مالک نقل شده که به وی خبر رسید عبد الله بن عمر هشت سال بر روی سوره بقره درنگ کرد و آن را می آموخت. و از ابن مسعود روایت شده که گفت: هر گاه یکی از ما ده آیه را فرامی گرفت، دیگر فراتر نمی رفت تا این که معانی آنها را یاد می گرفت و آنها را به کار می بست. از ابو عبد الرحمن روایت شده که گفت: کسانی که به ما قرائت می آموختند، برای ما نقل کردند که آنها قرائت را از پیامبر صلی الله علیه و اله فرامی گرفتند و چون ده آیه را می آموختند از آن آیات فراتر نمی رفتند تا این که بدان عمل می کردند و لذا ما قرآن و عمل بدان را باهم آموختیم.

امّا شیوه ای را که ما در تفهیم متن قرآن و تفسیر آن از خود قرآن استنباط می کنیم، به طور طبیعی، اولین مجری آن، امین وحی و کسی است که خداوند او را برای انجام رسالتش برگزید. خداوند در مقام بیان رسالت پیامبرانش، به طور کلی می فرماید: وَ مَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا بِلِسَانٍ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ «۱»، «ما هیچ پیامبری را نفرستادیم مگر به زبان قومش تا حقایق را برای آنها آشکار سازد.» سپس قرآن بیان می کند که مرجع مردم در اجرای دستورات خداوند محمد صلی الله علیه و اله رسول عربی است: فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ «۲»، «و هر گاه در چیزی نزاع کردید آن را به خدا و پیامبر ارجاع دهید.»

وَ أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِيُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ «۳»، «ما این ذکر - قرآن - را بر تو نازل کردیم تا

(۲) - نساء / ۵۹.

(۳) - نحل / ۴۴.

شیوه های تفسیری قرآن، ص: ۳۲

آنچه به سوی مردم نازل شده است برای آنها بیان کنی، شاید اندیشه کنند.» و ما أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ إِلَّا لِتُبَيِّنَ لَهُمُ الَّذِي اخْتَلَفُوا فِيهِ «۱»، «ما قرآن را بر تو نازل نکردیم، مگر برای این که آنچه در آن اختلاف دارند برای آنها بیان کنی.» بنابراین، پیامبر اکرم صلی الله علیه و اله نخستین آموزگار آموزه های اسلام و نخستین مفسر کتاب خداست، چنان که قرآن می فرماید:

كَمَا أَرْسَلْنَا فِيكُمْ رَسُولًا مِنْكُمْ يَتْلُوا عَلَيْكُمْ آيَاتِنَا وَيُزَكِّيكُمْ وَيُعَلِّمُكُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَيُعَلِّمُكُم مَّا لَمْ تَكُونُوا تَعْلَمُونَ «۲»، «همان گونه که در میان شما فرستاده ای از خودتان فرستادیم تا آیات ما را بر شما بخواند و شما را پاک گرداند و به شما کتاب و حکمت بیاموزد و آنچه نمی دانستید به شما یاد دهد.»

رسول خدا صلی الله علیه و اله مردم را به پرسش درباره امور دین تشویق می کرد و می فرمود:

«شفای فرد ناتوان و درمانده پرسیدن است.» و هرگاه از حضرت پرسان می شد، به آنچه از قرآن فهمیده بود، پاسخ می داد. شافعی می گوید: هر حکمی که رسول خدا صلی الله علیه و اله صادر می فرمود، همان چیزی بود که از قرآن فهمیده بود. خداوند متعال در آیات دیگری می فرماید: إِنَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا أَرَاكَ اللَّهُ «۳»، «ما این کتاب را بحق بر تو فرستادیم تا به آنچه خدا به تو آموخته، در میان مردم قضاوت کنی.» رسول اکرم صلی الله علیه و اله فرمود: «همانا قرآن با نظیرش که همان سنت است به من داده شده است.»

گاهی سؤالی از پیامبر می شد و پاسخش از طریق وحی به حضرت می رسید؛ چنان که در قرآن آمده است: وَ يَسْئَلُونَكَ عَنِ الْأَهْلِ قُلِّ هِيَ مَوَاقِيتُ لِلنَّاسِ وَالْحَجِّ «۴»، «درباره هلالهای ماه از تو سؤال می کنند، بگو آنها بیان اوقات و تقویم طبیعی برای نظام زندگی مردم و تعیین وقت حج است.» يَسْئَلُونَكَ مَاذَا يُنْفِقُونَ قُلِّ مَا أَنْفَقْتُمْ مِنْ خَيْرٍ فَلِلْوَالِدَيْنِ «۵»، «از تو می پرسند: چه چیز انفاق کنند؟ بگو: هر خیر و نیکی (و سرمایه سودمند مادی و معنوی) که انفاق می کنید، برای پدر و مادر ...» يَسْئَلُونَكَ عَنِ الشَّهْرِ الْحَرَامِ قِتَالٍ فِيهِ قُلِّ

(۱) - نحل / ۶۴.

(۲) - بقره / ۱۵۱.

(۳) - نساء / ۱۰۵.

(۴) - بقره / ۱۸۹.

(۵) - بقره / ۲۱۵.

شیوه های تفسیری قرآن، ص: ۳۳

قِتَالٍ فِيهِ كَبِيرٌ «۱»، «از تو درباره جنگ کردن در ماه حرام سؤال می کنند، بگو: جنگ در آن گناه بزرگی است» وَ يَسْئَلُونَكَ عَنِ الشَّهْرِ الْحَرَامِ قِتَالٍ فِيهِ قُلِّ اللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِيهِنَّ ... «۲» «از تو درباره زنان سؤال می کنند، بگو: خداوند در این زمینه به شما پاسخ می دهد.» [شیوه قرآنی در تفهیم و تفسیر آیات قرآن را می توان به صورت زیر بیان کرد]:

الف- اگر ما شیوه های تفسیری رسول اکرم صلی الله علیه و اله را بررسی و دنبال کنیم، در می یابیم که آن حضرت معنای واژه های نامفهومی را که در قرآن وجود داشت، بیان می فرمود. از ابن عباس نقل شده که گفت: مردی از رسول خدا صلی الله علیه و اله پرسید: منظور از «مقتسمین» در آیه: كَمَا أَنْزَلْنَا عَلَى الْمُقْتَسِمِينَ کیانند؟ فرمود: یهود و نصاری. سپس پرسید: مقصود از «عضین» در

آیه: الَّذِينَ جَعَلُوا الْقُرْآنَ عِضًا مِّنْ حَيْثُ بِهِ يَسْتَكْبِرُونَ... فرمود: کسانی که به بخشی از قرآن ایمان آورده و به بخشی دیگر کفر ورزیدند. آن حضرت آیه کریمه:

هَيْلُ جَزَاءِ الْإِحْسَانِ إِلَّا الْإِحْسَانُ را با سخن خود این گونه تفسیر فرمود: هل جزاء من أنعمت عليه بالتوحيد إلا الجنة: «آیا جز بهشت، پاداش کسی است که نعمت توحید را به او ارزانی داشته‌ای؟»

ب- رسول خدا صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ مفاهیم قرآنی را توضیح می‌داد و آن را قابل درک می‌ساخت، زیرا قرآن همانند هر اثر ادبی دیگر در خور فهم مردم است، لیکن هرکسی به میزان درک و عقل خود، آن را می‌فهمد و هرچه فصاحت (و بلاغت) و اندرونی یک اثر ادبی بیشتر باشد، میزان تفاوت مردم در مقدار درکشان از آن پدیده‌تر است و این خدشه‌ای بر قرآن وارد نمی‌کند، مادام که مفاهیم آن روشن باشد و بخشی از قرآن بخشی دیگر را تفسیر کند که: وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا (۳)، «و اگر قرآن از جانب غیر خدا بود؛ اختلافات فراوانی در آن می‌یافتند» و نیز مادام که عواطف و فطرت عقلی سالم را مخاطب خویش بدانند و مردم با رشد عقلی متفاوتی آفریده شده باشند و حتی درجات فکری یک فرد در روزهای گوناگون عمرش متفاوت باشد. روایت شده که

(۱) - بقره/ ۲۱۷.

(۲) - نساء/ ۱۲۷.

(۳) - نساء/ ۸۲.

شيوه های تفسیری قرآن، ص: ۳۴

ابو بکر به پاخواست و پس از ستایش خداوند گفت: ای مردم شما آیه: يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا عَلَيْكُمْ أَنْفُسِكُمْ لَا تَضُرُّكُمْ مَن ضَلَّ إِذَا اهْتَدَيْتُمْ (۱)، «ای کسانی که ایمان آورده‌اید مراقب خود باشید، هنگامی که شما هدایت یافتید گمراهی کسانی که گمراه شده‌اند به شما زبانی نمی‌رساند.» را تلاوت می‌کنید، ولی ما از رسول خدا صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ شنیدیم که می‌فرمود:

«هرگاه مردم منکری را مشاهده کنند و آن را تغییر ندهند، به زودی خداوند همه آنان را مشمول عذاب خویش گرداند.»

ابو بکر می‌پرسد، ای رسول خدا پس از این آیه: لَيْسَ بِأَمَانِيكُمْ وَلَا أَمَانِي أَهْلِ الْكِتَابِ مَنْ يَعْمَلْ سُوءًا يُجْزَ بِهِ (۲)، «فضیلت و برتری به آرزوهای شما و آرزوهای اهل کتاب نیست، هرکس که عمل بد کند، کیفر داده می‌شود» چاره چیست؟ و آیا در برابر هر کار بدی که انجام دادیم مجازات می‌شویم؟ رسول خدا صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ فرمود: «ای ابو بکر خدا تو را بیمارزد، آیا تو بیمار و خسته و درمانده و اندوهگین می‌شوی و سختی و گرفتاری به تو می‌رسد؟» گفت: بلی.

فرمود: «اینها همان چیزهایی است که شما توسط آنها کیفر می‌شوید.»

رسول اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ فرمود: وَمَا أَصَابَكُمْ مِنْ مُصِيبَةٍ فَمَا كَسَبَتْ أَيْدِيكُمْ وَيَعْفُوا عَنْ كَثِيرٍ (۳)، «را برای علی علیه السلام چنین تفسیر می‌کند: ما أصابكم من مرض أو عقوبة أو بلاء في الدنيا فبما كسبت أيديكم: «هر بیماری یا کیفر یا بلایی که در دنیا به شما می‌رسد به خاطر اعمالی است که انجام داده‌اید» و خداوند متعال برتر از آن است که آنها را در آخرت نیز دچار کیفر کند و خداوند هر که را در دنیا مورد عفو قرار داده، بردبارتر از آن است که دوباره به کیفر دادن او بازگردد. از عایشه نقل شده که گفت: ای رسول خدا قرآن می‌گوید: وَالَّذِينَ يُؤْتُونَ مَا آتَوْا وَقُلُوبُهُمْ وَجِلَةٌ (۴)، «و آنها که نهایت کوشش را در انجام طاعات به خرج می‌دهند، اما با این حال دل‌هایشان ترسناک است.» آیا مقصود کسانی

(۱) - مائده / ۱۰۵.

(۲) - نساء / ۱۲۳.

(۳) - شوری / ۳۰.

(۴) - مؤمنون / ۶۰.

شیوه های تفسیری قرآن، ص: ۳۵

هستند که دزدی و زنا می کنند و شراب می نوشند و در عین حال از خدا می ترسند؟

فرمود: «نه، دختر ابو بکر، آنان کسانی هستند که نماز می خوانند و روزه می گیرند و از خدا می ترسند.»

ج- قرآن به زبان عربی آشکار نازل شده است: *إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ* «۱»، «ما آن را قرآن عربی نازل کردیم تا شما درک کنید» *وَإِنَّهُ لَتَنْزِيلُ رَبِّ الْعَالَمِينَ * نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ * عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنذِرِينَ * بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ* «۲»، «و این (قرآن) از سوی پروردگار جهانیان نازل شده است؛ روح الامین آن را نازل کرده است؛ بر قلب تو تا مدرم را انداز کنی، آن را به زبان عربی آشکار نازل کردیم». قوم اصلی که قرآن به زبان آنان نازل شده قریش بودند که زبانشان اصلاح شده بود، آنها زبانهای قبایل مختلف عرب را که در مراسم حج یا هر موسم دیگر و هنگام خرید و فروش در مکه گرد می آمدند، در میان خودشان می چرخاندند. در قرآن الفاظی از دیگر زبانهای عرب آمده است که به نقل طبری تعداد آنها به هفت زبان می رسد. این افزون بر مفاهیم جدیدی است که اسلام آورده و به وسیله آنها معنای برخی از واژگان زبان عرب را تغییر داده و معنای اسلامی به آنها بخشیده است. در قرآن بیش از صد واژه وجود دارد که مربوط به زبانهای فارسی، رومی، قبطی «۳»، نبطی «۴»، حبشی، بربری، سریانی «۵» و عبری است و این

(۱) - یوسف / ۲.

(۲) - شعراء / ۱۹۲-۱۹۵.

(۳) - قبط طایفه‌ای از مردم بومی مصر، ساکنان اصلی مصر قدیم. قبطی: منسوب به قبط، یک تن از طایفه قبط، اقباط جمع و نیز قبطی: زبان قدیم مصریان که اکنون متداول نیست، پس از فتح مصر به دست عربها و مهاجرت اعراب به آن کشور، مصر به صورت یک مملکت عربی درآمد. مصریهای قدیم در میان عربها مستهلک شدند و زبان آنان نیز به زبان عربی تبدیل شد و فقط عده کمی از مردم و روحانیون زبان قبطی را حفظ کردند. فرهنگ عمید. م.

(۴) - قبایل بدوی از عرب که حدود قرن ۴ ق. م. در قسمت جنوبی فلسطین سکنی گزیده و تمدنی به وجود آوردند، در سال ۱۰۶ م. به دست رومیان منقرض شدند. فرهنگ عمید. م.

(۵) - منسوب به سوریه، بین النهرین و بلاد شام، قومی از نژاد سامی که در شمال بین النهرین و سوریه ساکن

شیوه های تفسیری قرآن، ص: ۳۶

واژه‌ها را عرب با زبان خود هماهنگ ساخته و به آنها شناسنامه زبان عربی داده و بدین سان این واژه‌ها به واژه‌های عربی تبدیل شده است.

از این گذشته، در قرآن واژه‌هایی وجود دارد که با معانی مختلفی به کار می رود یا واژه‌هایی هست که به معنایی جدا از آن معنایی که معمولاً در آن به کار می رفته، آمده است. در همه این موارد هرگاه مردم خواهان تفسیر آنها بودند به پیامبر اکرم صلی الله علیه و اله رجوع می کردند و آن حضرت آنان را تشویق می فرمود تا الفاظ قرآن را همان گونه که وی بازگو می کند بشناسند. بیهقی در حدیث مرفوعی از ابو هریره نقل کرده که پیامبر صلی الله علیه و اله فرمود:

«قرآن را با اعراب بخوانید و در جستجوی غرائب آن باشید.» وی نظیر این خبر را در حدیث موقوفی از عمرو بن مسعود نیز نقل کرده است. همچنین بیهقی در حدیث مرفوعی از پیامبر صلی الله علیه و اله نقل کرده است که فرمود: «هرکس قرآن بخواند و آن را اعراب دهد در برابر هر حرفی برای او بیست حسنه خواهد بود و کسی که آن را بدون اعراب بخواند برابر هر حرفی ده حسنه برایش خواهد بود.» سیوطی می‌گوید: «منظور از اعراب دادن قرآن، درک معانی واژگان آن است.»

از ابو سلمه بن عبد الرحمن روایت شده که گفت: مردی نزد پیامبر صلی الله علیه و اله می‌آمد و مسائلی را از وی می‌پرسید. و چون از معنای «کلاله» پرسید، حضرت فرمود: «آیا نشنیده‌ای آیه‌ای را که در تابستان نازل شد؟»: *يَسِّرَتُفْتُونَكَ قُلِ اللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِي الْكَلَالَةِ* «۱»، «از تو (درباره ارث خواهران و برادران) سؤال می‌کنند، بگو: خداوند حکم کلاله (خواهر و برادر) را برای شما بیان می‌کند.» پس در صورتی که میت فرزندی یا پدری از خود باقی نگذارد برادر و خواهرش از او ارث می‌برند.

بودند و به زبان سریانی که لهجه‌ای از آرامی است تکلم می‌کردند و آثار مهمی به این زبان پیش از پیدایش دین مسیح و بعد آن باقی مانده که از جمله ترجمه و تفسیر تورات است. مانی هم کتابهای خود را به زبان سریانی نوشته است. هنوز هم لهجه سریانی در بعضی از کشورهای عربی زبان وجود دارد. آشوریها و کلدانی‌های عراق، سوریه، ترکیه و ایران به این لهجه تکلم می‌کنند، لهجه سریانی نو با لغت عربی و فارسی و ترکی آمیخته شده است. فرهنگ عمید. م.

(۱) - نساء / ۱۷۶.

شبهه های تفسیری قرآن، ص: ۳۷

از ابو هریره روایت شده که رسول خدا صلی الله علیه و اله فرمود: «مقصود از «سائحون» در آیه قرآن «۱» روزه دارانند.» عمر بن خطاب از پیامبر صلی الله علیه و اله نقل کرده که فرمود: *أَقِمِ الصَّلَاةَ لِتَدُلُّوكَ الشَّمْسِ إِلَى غَسَقِ اللَّيْلِ ...* «۲»، «نماز را از زوال خورشید تا ظلمت شب برپا دار.» مقصود از *دلوك الشمس* همان زوال خورشید است.

د- مطلب آخرین در مورد این شبهه قرآنی آن است که خداوند علم برخی از معانی قرآن را به خود اختصاص داده و از این رهگذر شرّ بسیاری دامنگیر مسلمانان شده است و منشأ آن درک نکردن روح شبهه قرآن و افراط در تکیه به خرد بوده است. خداوند متعال در آیات فراوانی از قرآن بیان فرموده که تنها او از غیب آگاه است و مردم به چیزی از علم آفریدگارشان احاطه ندارند، زیرا هیچ خرد و اندیشه‌ای هرگز به ادراک ذات حق نایل نمی‌شود.

قرآن در فراخوانی مردم و ایمان به خدا و صفاتش - از قبیل علم و قدرت و وحدانیت - روشی را در پیش گرفته است که خرد را برمی‌انگیزد و آن این که مردم را به نگرستن به پدیده‌های جهان فرا می‌خواند، ولی در عین حال از ظاهر بینی و سطحی نگری و نیز پیروی محض از همین خرد جلوگیری می‌کند؛ زیرا آزادی بدون نظم و قانون به هرج و مرج منجر می‌شود و ژرف‌نگری بیش از حد به پدیده‌های هستی موجب گمراهی است. قرآن می‌فرماید: *يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِنْ عِلْمِهِ إِلَّا بِمَا شَاءَ* «۳»، «خداوند آنچه را در پیش روی آنها و پشت سر آنهاست می‌داند و جز به مقداری که بخواهد کسی از علم او آگاه نمی‌گردد.» *رَبُّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا فَاعْبُدْهُ وَاصْطَبِرْ لِعِبَادَتِهِ هَلْ تَعْلَمُ لَهُ سَمِيًّا* «۴»، «او پروردگار آسمانها و زمین است و آنچه در میان این دو قرار دارد، پس او را پرستش کن، و در راه عبادتش شکبیا باش، آیا مثل و مانندی برای او پیدا می‌کنی؟» و *مَا يَعْلَمُ جُنُودَ رَبِّكَ إِلَّا هُوَ* «۵»، «و لشکریان

(۱) - توبه / ۱۱۲.

(۲) - اسراء / ۷۸.

(۳) - بقره / ۲۵۵.

(۴) - مریم / ۶۵.

(۵) - مدثر / ۳۱.

شیوه های تفسیری قرآن، ص: ۳۸

پروردگارت را کسی جز خود او نمی‌داند».

البته خداوند کسانی را که بدون برخورداری از دانش و هدایت و کتابی روشنگر، درباره خدا به جدال برمی‌خیزند، نکوهش کرده و مورد تهدید قرار داده است: «وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يُجَادِلُ فِي اللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَلَا هُدًى وَلَا كِتَابٍ مُنِيرٍ * ثَانِي عِطْفِهِ لِيُضِلَّ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ لَهُ فِي الدُّنْيَا خِزْيٌ وَنَذِيقُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ عَذَابَ الْحَرِيقِ «۱»»، «گروهی از مردم درباره خدا بدون هیچ دانش و بدون هیچ هدایت و کتاب روشنی به مجادله برمی‌خیزند. آنها با تکبر و بی‌اعتنایی - نسبت به سخنان الهی - می‌خواهند مردم را گمراه سازند، برای آنها در دنیا رسوایی است و در قیامت عذاب سوزنده به آنها می‌چشانیم» این ابراهیم خلیل است که خداوند را به قدرتش توصیف می‌کند: أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِي حَاجَّ إِبْرَاهِيمَ فِي رَبِّهِ أَنْ آتَاهُ اللَّهُ الْمُلْكَ إِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّيَ الَّذِي يُحْيِي وَيُمِيتُ قَالَ أَنَا أُحْيِي وَأُمِيتُ قَالَ إِبْرَاهِيمُ فَإِنَّ اللَّهَ يَأْتِي بِالشَّمْسِ مِنَ الْمَشْرِقِ فَأْتِ بِهَا مِنَ الْمَغْرِبِ فَبُهِتَ الَّذِي كَفَرَ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ «۲»، «آیا ندیدی کسی را که با ابراهیم درباره پروردگارش محاجه و گفتگو کرد، زیرا خداوند به او حکومت داده بود، هنگامی که ابراهیم گفت: خدای من آن کسی است که زنده می‌کند و می‌میراند، او گفت من هم زنده می‌کنم و می‌میرانم! ابراهیم گفت: خدای من خورشید را از افق شرق می‌آورد - اگر راست می‌گویی که حاکم بر جهان هستی - تو خورشید را از مغرب بیرون بیاور؛ در این هنگام آن مرد کافر مبهوت شد. آری خداوند قوم ستمگر را هدایت نمی‌کند».

ابراهیم علیه السلام وقتی که درباره بقای آفریدگار جهان و این که جاودانگی تنها از آن اوست با قومش محاجه می‌کرد، نگاه خود را در آسمان از نقطه‌ای به نقطه دیگر می‌دوخت: فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ رَأَى كَوْكَبًا قَالَ هَذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَا أُحِبُّ الْآفِلِينَ * فَلَمَّا رَأَى الْقَمَرَ بَازِعًا قَالَ هَذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَيْسَ لَمْ يَهْدِنِي رَبِّي لَأَكُونَنَّ مِنَ الْقَوْمِ الضَّالِّينَ * فَلَمَّا رَأَى الشَّمْسَ بَازِعَةً قَالَ هَذَا رَبِّي هَذَا أَكْبَرُ فَلَمَّا أَفَلَتْ قَالَ يَا قَوْمِ إِنِّي بَرِيءٌ مِمَّا تُشْرِكُونَ * إِنِّي

(۱) - حج / ۸ - ۹.

(۲) - بقره / ۲۵۸.

شیوه های تفسیری قرآن، ص: ۳۹

وَجْهَتْ وَجْهِي لِلَّذِي فَطَرَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ خَنِيفًا وَمَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ «۱»، «هنگامی که تاریکی شب او را پوشانید ستاره‌ای مشاهده کرد، گفت: این خدای من است، اما هنگامی که غروب کرد گفت: غروب کنندگان را دوست ندارم؛ و هنگامی که ماه را دید که سینه افق را می‌شکافد، گفت: این خدای من است، امّا هنگامی که افول کرد، گفت: اگر پروردگارم مرا راهنمایی نکند مسلماً از جمعیت گمراهان خواهم بود. و هنگامی که خورشید را دید که طلوع می‌کند، گفت: این خدای من است، این که از همه بزرگتر است.

اما هنگامی که غروب کرد گفت: ای قوم، من از شریک‌هایی که شما برای خدا می‌سازید بیزارم. من روی خود را به سوی کسی که آسمانها و زمین را آفریده متوجه ساختم، من در ایمان خود خالصم و از مشرکان نیستم».

هنگامی که فرعون از موسی و برادرش - هارون - درباره پروردگارشان می‌پرسد، آن دو با توصیف قدرت خدای سبحان پاسخ می‌دهند: قَالَ فَمَنْ رُبُّكُمْ يَا مُوسَى * قَالَ رَبُّنَا الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ حَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى «۲»، «(فرعون) گفت: پروردگار شما کیست، ای

موسی؟! گفت: پروردگار ما کسی است که به هر موجودی آنچه را لازمه آفرینش او بود داده، سپس راهنمایی اش کرده است» و این موسی علیه السلام است که با فرعون به گفتگو می پردازد. او با این که انسان بود ولی خود را خدا می دانست و به عنوان الوهیت با موسی مواجه می کرد: قَالَ فِرْعَوْنُ وَمَا رَبُّ الْعَالَمِينَ * قَالَ رَبُّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا إِنَّ كُنْتُمْ مُوقِنِينَ * قَالَ لِمَنْ حَوْلَهُ أَلَا تَسْتَمِعُونَ * قَالَ رَبُّكُمْ وَرَبُّ آبَائِكُمُ الْأُولِينَ * قَالَ إِنَّ رَسُولَكُمْ الَّذِي أُرْسِلَ إِلَيْكُمْ لَمَجْنُونٌ * قَالَ رَبُّ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ وَمَا بَيْنَهُمَا إِنَّ كُنْتُمْ تَعْقِلُونَ (۳)، «فرعون گفت: پروردگار عالمیان چیست؟ موسی گفت: پروردگار آسمانها و زمین و آنچه میان این دو است، اگر اهل یقین هستید. فرعون به اطرافیانش گفت: آیا نمی شنوید این مرد چه می گوید؟ موسی گفت: پروردگار شما و پروردگار نیاکان شما. فرعون گفت:

پیامبری که به سوی شما فرستاده شده دیوانه است. موسی گفت: او پروردگار مشرق و

(۱) - انعام / ۷۶ - ۷۹.

(۲) - طه / ۴۹ - ۵۰.

(۳) - شعراء / ۲۳ - ۲۸.

شیوه های تفسیری قرآن، ص: ۴۰

مغرب و آنچه در میان این دو است می باشد، اگر شما عقل و اندیشه خود را به کار می گرفتید.»

در قرآن آیاتی راجع به عرش الهی و صورت و دستها و لشکریان خدا آمده است و مفسران سعی کرده اند آنها را تأویل و توجیه کنند، ولی آنان این قبیل آیات را تنها بر معانی خلاف ظاهرشان حمل کرده و نتوانسته اند به طور قطع اظهار نظر کنند، زیرا از آداب روش قرآنی کناره گیری کرده اند: وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ (۱)، «از آنچه نمی دانی پیروی مکن» و مَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا (۲)، «و جز اندکی از دانش به شما داده نشده است». رسول خدا صلی الله علیه و اله در تفسیر و توضیح معانی این قبیل آیات متشابه که خداوند علم تأویل آنها را به خود اختصاص داده است، از قرآن رهنمود می گرفت. و از شیوه آن پیروی می کرد.

از انس بن مالک روایت شده که پیامبر صلی الله علیه و اله وقتی این آیه را قرائت کرد: فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكَّا (۳)، «هنگامی که پروردگارش بر کوه جلوه کرد، آن را ریزریز ساخت». فرمود: این چنین، و با کنار انگشت ابهام دست خویش به نوک انگشتان دست راستش اشاره کرد، سپس فرمود: کوه فروپاشید و موسی مدهوش به زمین افتاد. رسول خدا در این جا معنای آیه را با اشاره نشان می دهد بدون آن که وارد جزئیات یا چگونگی آن شود.

از علی علیه السلام نقل شده که فرمود: «روزی رسول خدا صلی الله علیه و اله نشسته بود و با چوبی که در دست داشت بر زمین خط می کشید، سپس سرش را بلند کرد و فرمود: «هیچ یک از شما نیست، جز این که جایگاه او در بهشت و یا دوزخ معین شده است». علی علیه السلام می فرماید: «آن گاه عده ای از حاضران گفتند: ای رسول خدا پس ما چه عمل انجام دهیم؟! فرمود: «شما به وظیفه خود عمل کنید، زیرا هر کس به منظور انجام کاری آفریده شده است». فَأَمَّا مَنْ أَعْطَى وَاتَّقَى * وَصَدَّقَ بِالْحُسْنَى * فَسَيُؤْتِيهِهُ لَلْئِسَى * وَآمَّا مَنْ

(۱) - اسراء / ۳۶.

(۲) - اسراء / ۸۵.

(۳) - اعراف / ۱۴۳.

شیوه های تفسیری قرآن، ص: ۴۱

بِخَلِّ وَ اسْتَعْنِي * وَ كَذَّبَ بِالْحُسْنٰی * فَسَيُسَّرُهُ لِلْعُسْرٰی «۱»، «اما آن کسی که در راه خدا انفاق کند و پرهیزگاری پیش گیرد و جزای نیک الهی را تصدیق کند، ما او را در مسیر آسانی قرار می‌دهیم و اما کسی که بخل ورزد و از این طریق بی‌نیازی طلبد و پاداش نیک الهی را تکذیب کند، ما بزودی او را در مسیر دشواری قرار می‌دهیم».

شاید بتوان گفت، این حدیث از فقر فکری انسان در موضوع اراده‌اش می‌کاهد و به او آرامش خیال می‌دهد. در صورتی که خداوند در دنیا، مردم را از درجات و جایگاهشان در آخرت نزد خود آگاه سازد، پیداست که چه هرچند و مرجی حاکم خواهد شد و چگونه فساد همه‌جا را دربر خواهد گرفت. آری همه حکمتها در کلمه «إعملوا» (کار خود را انجام دهید) نهفته است. البته قرآن مطالبی را که اهل کتاب و مشرکان از پیامبر اکرم صلی الله علیه و اله پرسیده‌اند، بازگو می‌کند و خداوند در کتاب محکمش با رد ادعاهای آنان پاسخی دندان‌شکن به مشرکان داده و به آنان فهمانده است که آنچه از فرستاده او می‌پرسند تنها به علم خداوند و قدرت منحصر به فرد او بستگی دارد.

رسول خدا صلی الله علیه و اله به موضوع قیامت زیاد می‌اندیشید، نه به زمان و ساعت آن، زیرا مردم از قیامت و آنچه در انتظار آنان بود از پیامبر صلی الله علیه و اله می‌پرسیدند. مشرکان مکه از روی استهزا از رسول خدا صلی الله علیه و اله راجع به زمان وقوع قیامت سؤال می‌کردند و خداوند این آیات را نازل فرمود: يَسْئَلُونَكَ عَنِ السَّاعَةِ أَيَّانَ مُرْسَاهَا * فِيمَ أَنْتَ مِنْ ذِكْرَاهَا * إِلَى رَبِّكَ مُنْتَهَاهَا «۲»، «از تو درباره قیامت سؤال می‌کنند که در چه زمانی واقع می‌شود؟ تو را با یاد آوری این سخن چه کار؟ نهایت آن به سوی پروردگار تو است.» و نیز به خاطر پرسش قریش این آیه نازل شد: يَسْئَلُونَكَ عَنِ السَّاعَةِ أَيَّانَ مُرْسَاهَا * قُلْ إِنَّمَا عِلْمُهَا عِنْدَ رَبِّي لَا يُجَلِّئُهَا لَوْفِئِهَا إِلَّا هُوَ ثَقُلَتْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ لَا تَأْتِيكُمْ إِلَّا بَغْتَةً يَسْتَلُونَكَ كَأَنَّكَ حَفِيٌّ عَنْهَا قُلْ إِنَّمَا عِلْمُهَا عِنْدَ اللَّهِ وَ لَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ «۳»، «از قیامت از تو سؤال می‌کنند که وقوع آن در چه زمانی است؟ بگو: علمش نزد پروردگار من است و هیچ کس جز او

(۱) - لیل / ۵ - ۱۰.

(۲) - نازعات / ۴۲ - ۴۴.

(۳) - اعراف / ۱۸۷.

شيوه های تفسیری قرآن، ص: ۴۲

نمی‌تواند وقت آن را آشکار سازد. اما قیام قیامت حتی در آسمانها و زمین سنگین و بسیار پراهمیت است و جز به‌طور ناگهانی به سراغ شما نمی‌آید، (باز) از تو چنان سؤال می‌کنند که گویی تو از زمان وقوع آن باخبری، بگو علمش تنها نزد خداست ولی بیشتر مردم نمی‌دانند.»

یهود درباره روح از رسول خدا صلی الله علیه و اله سؤال کردند و خدای سبحان فرماید:

وَ يَسْئَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَ مَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا «۱»، «از تو درباره «روح» سؤال می‌کنند، بگو: روح از فرمان پروردگار من است و جز اندکی از دانش به شما داده نشده است.»

به این ترتیب درمی‌یابیم که شیوه قرآن در تلاوت و فهم و تفسیر آن به نحوی مؤثر با قلب در ارتباط و به نوعی آمیخته با دل است و انسان را به عمل کردن به احکام و دستوراتی که قرآن آورده، وامی‌دارد و به آسانی و راحتی و سادگی که با فطرت همه مردم سازگار است، خرد و اندیشه آنان را برمی‌انگیزاند، هرچند سطح فرهنگ و درک و فهم آنها متفاوت باشد و همه این ویژگیها به زبانی است که خرد و دل همه مردم را مورد خطاب قرار می‌دهد.

(۱) - اسراء / ۸۵.

شیوه های تفسیری قرآن، ص: ۴۳

بخش دوم ابن عباس پدر تفسیر**اشاره**

شیوه های تفسیری قرآن، ص: ۴۵

تفسیر، یکی از راههای رسیدن به سعادت

هدف مکتب اسلام، سعادت دنیا و آخرت مردم است و قرآن راههای رسیدن به این سعادت را برای آنان بیان کرده و رسول خدا صلی الله علیه و اله نیز آن را در گفتار و کردارش روشن ساخته است و تفسیر به عنوان یکی از وسایل در این راه مطرح بوده است که معلّم اوّل اسلام یعنی رسول اکرم صلی الله علیه و اله به بهترین وجه آن را به کار گرفت و چون مشیت خداوند این بود که پیامبر صلی الله علیه و اله رسالت پروردگار را به پایان برساند و به رفیق اعلی بپیوندد، پس از رحلت آن حضرت، شاگردان او یعنی صحابه، به انتشار مکتب و آموزه‌های ارزشمندش پرداختند؛ با این تفاوت که روش آنان در تفسیر، روشی کاربردی بوده است.

چه، مسائل اسلام در آغاز، صحابه را به خود سرگرم ساخته بود و در آن هنگام که آفتاب درخشنده اسلام برآمد، آنان شاهد وقایع و رویدادها بودند. صحابه، به یاری پیامبر صلی الله علیه و اله می‌پرداختند و از گفتار و رفتار پیروی می‌کردند و چون او چشم از جهان فروبست، برخی از صحابه در شهرها پراکنده شدند و برخی کارهای خلافت را برعهده گرفتند. آنان عملاً به اجرای احکام اسلام سرگرم شدند و از قرآن یا حدیث بهره می‌گرفتند و در صورتی که حکم موضوعی خاص را نمی‌توانستند از قرآن یا احادیث استنباط کنند، به رأی خود عمل می‌کردند و یا از شورا و نظر جمعی یاری می‌طلبیدند.

بنابراین، صحابه، به جز تفسیر کاربردی، فرصت چندانی نداشتند تا با شیوه‌ای دیگر به تفسیر قرآن پردازند. لیکن نوجوانی فراخ‌اندیش، هنگامی که به درجه‌ای از رشد عقلی دست یافت، پرتو درخشان اسلام، قرآن و حدیث و حوادثی چون نبرد میان شرک و توحید، پیروزی یاران اندک رسول خدا صلی الله علیه و اله و شکست جبهه انبوه شرک، او را شگفت

شیوه های تفسیری قرآن، ص: ۴۶

زده کرد. وقتی به سن بلوغ رسید که اسلام در شبه جزیره عربستان گسترش می‌یافت و از حالت ناتوانی و پراکندگی و هرج و مرج خارج می‌شد تا آنجا که تاج و تخت دو امپراتور بزرگ جهان؛ یعنی ایران و روم را زیر پا گذاشت، دلهای تیره شده از قساوت و خشونت جاهلیت، صاف و خالص گشت و سپاه مسلمانان با شتاب، شرق و غرب جهان را در نوردید و هر کجا را که فتح می‌کرد پرتو اسلام را در آنجا می‌گستراند. البته نباید از یاد ببریم که این جوان یعنی «ابن عباس» با قهرمان این حوادث یعنی پیامبر صلی الله علیه و اله رابطه خویشاوندی داشت و میدان وقوع این رویدادهای بزرگ جولانگاه این جوان بود.

هنگام رحلت رسول خدا صلی الله علیه و اله هفده سال از عمر ابن عباس می‌گذشت. «۱» او در آن زمان به آموختن قرآن روی آورد و از ابعاد گوناگون به بررسی قرآن پرداخت و بحق در میان نسل معاصر خود و نسلهای بعدی تا به امروز یگانه روزگار به شمار می‌رود، زیرا او نمایانگر نیاز نسل دوران خود به اسباب و وسایلی بود که با کمک آنها قادر به فهم قرآن و متشابهات آن باشند، و از آنجا که این نسل از دوران انقلاب دور شده بودند، ابن عباس نخستین جوینده از این منظر به شمار می‌رفت.

هنگامی که رسول خدا صلی الله علیه و اله از دنیا رفت و مسلمانان را در ماتم و اندوه فروبرد، ابن عباس رهسپار مدینه - جایگاه

دلیران و قهرمانان اسلام- شد. عکرمه از ابن عباس نقل می‌کند که گفت: چون رسول خدا صلی الله علیه و اله به جوار حق شتافت، به مردی از انصار گفتم: اکنون باید پرسشهای خود را از اصحاب رسول الله که تعدادشان هم زیاد است پرسیم. آن مرد گفت: شگفتا. آیا تو مردم را نیازمند خود می‌بینی؟ این را گفت و از من جدا شد، ولی من خود مصمم بودم که از اصحاب سؤال کنم و هرگاه می‌شنیدم کسی حدیثی را نقل کرده به خانه او می‌رفتم ... ابن عباس در ادامه می‌گوید: گاهی جلو خانه وی ردای خود را زیر سر

(۱)- ابن حجر در الإصابه، ج ۲، ص ۸۰۲ می‌گوید: ابن عباس سه سال و به قولی پنج سال قبل از هجرت متولد شد و قول اول معتبرتر و به آنچه در صحیحین آمده نزدیک‌تر است. در کتاب الاستیعاب فی معرفه الأصحاب، ج ۱، ص ۳۸۳ چنین آمده: صحیح‌ترین روایت این است که وقتی پیامبر صلی الله علیه و اله رحلت فرمود، ابن عباس نوجوانی سیزده ساله بود. شیوه های تفسیری قرآن، ص: ۴۷

می‌گذاشتم و دراز می‌کشیدم و باد، گرد و خاک را روی من پراکنده می‌ساخت، با این حال منتظر می‌ماندم تا صاحب‌خانه بیرون آید و چون چشمش به من می‌افتاد، می‌پرسید: ای پسر عموی رسول خدا صلی الله علیه و اله! چه چیز تو را به این‌جا کشانده است؟ چرا پیغام ندادی تا من نزد تو آیم؟ در پاسخ می‌گفتم: که لازم بود که من نزد تو بیایم و سپس حدیثی را که شنیده بودم از وی سؤال می‌کردم. آن مرد انصاری هنوز زنده بود تا این‌که یک روز در حالی که مردم در اطراف من گرد آمده بودند و از من سؤال می‌کردند مرا دیدار کرد و به آنها گفت:

این جوان از من خردمندتر است! «۱»

ابن عباس در بیشتر موارد بیان می‌کرد که عمده دانش اصحاب رسول الله صلی الله علیه و اله را نزد این طایفه از انصار یافته است و چنان‌که بیشتر دیدیم او بر در خانه آنان می‌خوابید و اگر می‌خواست وارد خانه شود، به‌طور حتم به او اجازه ورود می‌دادند، لیکن هدف ابن عباس از این کار جلب رضایت و میل رغبت صاحب‌خانه بود، «۲» و این نشانگر فروتنی او در کسب دانش بود.

از ابن عباس روایت شده که گفت: همواره مشتاق بودم در مورد دو نفر از همسران پیامبر صلی الله علیه و اله که خداوند متعال درباره آن دو فرموده است: *إِنْ تَتُوبَا إِلَى اللَّهِ فَقَدْ صَغَتْ قُلُوبُكُمَا* «۳»، «اگر از کار خودتان توبه کنید به نفع شماست، زیرا دل‌هایتان از حق منحرف گشته است» از عمر پرسیم. آنها چه کسانی بودند؟ تا این‌که او آهنگ سفر حج کرد و من نیز همراهش به حج رفتم. ابن عباس پیوسته نسبت به عمر ابراز محبت و فروتنی می‌کرد و به هنگام وضو آب روی دستهای او می‌ریخت تا این‌که فهمید آن دو زن، حفصه و عایشه بوده‌اند. «۴»

(۱)- ابن حجر عسقلانی، الإصابه، ج ۲، ص ۸۴-۸۵؛ ابن عبد البر، جامع بیان العلم و فضله، ج ۱، ص ۸۶.

(۲)- جامع بیان العلم و فضله، ج ۱، ص ۹۶.

(۳)- تحریم/ ۴.

(۴)- مسند احمد بن حنبل، ج ۱، ص ۲۵۲-۲۵۳؛ جامع بیان العلم و فضله، ج ۱، ص ۱۱۱-۱۱۲؛ تفسیر قرطبی، ج ۱، ص ۲۶، ابن عباس گوید: دو سال صبر کردم تا از عمر راجع به دو نفر از همسران پیامبر صلی الله علیه و اله که بر ضد او همدست شدند، سؤال کنم.

شیوه های تفسیری قرآن، ص: ۴۸

به این ترتیب درمی‌یابیم، ابن عباس تا آن‌جا درباره اسباب نزول آیات و شأن نزول آنها به کاوش می‌پرداخت که در سیره ابن

اسحاق- قدیمی‌ترین مأخذی که در زمینه شأن نزول آیات در دسترس ماست- نام او فراوان به چشم می‌خورد. به عنوان مثال، ابن عباس می‌گوید: هشت آیه از آیات قرآن درباره نضر بن حارث نازل شده است. «۱» یا مناسبتها و اسباب نزول آیاتی را از سوره کهف نقل می‌کند «۲»، و می‌بینیم هنگامی که او آیات را شرح و تفسیر می‌کند، با بیان شأن نزول، معنای آنها را روشن می‌سازد. از ابن عباس نقل شده که: چون خداوند این دو مثال را یعنی آیه: *مَثَلُهُمْ كَمَثَلِ الَّذِي اسْتَوْقَدَ نَارًا ...* «۳»، «آنها (منافقان) مانند کسی هستند که آتشی افروخته» *أَوْ كَصَيِّبٍ مِنَ السَّمَاءِ ...* «۴»، «یا همچون بارانی از آسمان ...» در سه آیه پشت سر هم برای منافقان بیان فرمود؛ آنان گفتند: خداوند برتر و باشکوه‌تر از این است که این‌گونه مثال بزند. آن‌گاه خداوند آیه: *إِنَّ اللَّهَ لَا يَسْتَحْيِي أَنْ يَضْرِبَ مَثَلًا مَا بَعُوضَةٌ ...* «۵»، «خداوند از این که به موجودات ظاهرا کوچکی مانند پشه و ... مثال بزند شرم نمی‌کند» تا *أُولَئِكَ هُمُ الْخَاسِرُونَ* «۶» را نازل فرمود. «۷»

مروان بن حکم آیه: *لَا تَحْسِبَنَّ الَّذِينَ يَفْرَحُونَ بِمَا أَتَوْا وَيُجِبُونَ أَنْ يُحْمَدُوا بِمَا لَمْ يَفْعَلُوا فَلَا تَحْسِبَنَّ لَهُمْ بِمَفَازِهِ مِنَ الْعَذَابِ وَ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ* «۸»، «گمان مبر آنها که از اعمال زشت خود خوشحال می‌شوند و دوست دارند در برابر کار نیکی که انجام نداده‌اند مورد ستایش قرار گیرند از عذاب (الهی) برکنارند، بلکه برای آنها عذاب دردناکی است» را قرائت کرد، سپس به رافع گفت: ای رافع نزد ابن عباس برو و به او بگو: چنانچه هرکس از ما که از عمل خویش خوشحال بوده و دوست داشته در برابر کار نیکی که انجام نداده مورد ستایش قرار گیرد، معذب باشد، خداوند باید همه ما را عذاب کند.

(۱)- سیره ابن هشام، ج ۱، ص ۳۲۰-۳۲۱.

(۲)- همان مأخذ، ص ۳۳۰-۳۳۴.

(۳)- بقره/ ۱۷.

(۴)- بقره/ ۱۹.

(۵)- بقره/ ۲۶.

(۶)- بقره/ ۲۷.

(۷)- تفسیر طبری، ج ۱، ص ۱۳۸.

(۸)- آل عمران/ ۱۸۸.

شيوه های تفسیری قرآن، ص: ۴۹

ابن عباس گفت: چه شده است شما را که این‌گونه می‌اندیشید؟ پیامبر صلی الله علیه و اله به هنگام دعوت یهود، درباره موضوعی از آنان سؤال کرد و آنها آن را پنهان کردند و از موضوع دیگری به حضرت خبر دادند و به پیامبر صلی الله علیه و اله وانمود کردند که با این پنهان‌کاری خود دعوت خدا را اجابت کرده‌اند. سپس ابن عباس این آیه را خواند: *وَ إِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ ...* «۱»، «و به خاطر بیاورید هنگامی را که خداوند از اهل کتاب پیمان گرفت که ...» «۲»

ابن عباس در زمینه ابزار تفسیر قرآن تا آنجا مهارت یافته بود که آیات مکی و مدنی قرآن را می‌شناخت و تشخیص می‌داد. «۳» ترتیب نزول همه سوره‌های قرآن از او نقل شده که می‌گوید: اولین سوره‌ای که نازل شد، *اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ ...*، بوده است و پس از آن *يَا أَيُّهَا الْمَرْمُلُ*، سپس *يَا أَيُّهَا الْمُدَّثِّرُ*، سپس *تَبَّتْ يُدَا أَبِي لَهَبٍ ...* «۴»، تا آخر. شأن نزول آیات را بخوبی موشکافی کرده بود؛ به‌طوری که می‌دانست کدام آیه در سفر و یا در حضر نازل شده است. به عنوان مثال، او می‌گوید: آیه: *فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ بِهِ أَذًى مِنْ رَأْسِهِ ...* «۵»، «و اگر کسی بیمار بود و یا ناراحتی در سر داشت» در حدیبیه نازل شده است «۶» و آیه: *يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ إِنَّ زَلْزَلَةَ السَّاعَةِ شَيْءٌ عَظِيمٌ ...* *وَ لَكِنَّ عَذَابَ اللَّهِ شَدِيدٌ* «۷»، «ای مردم از پروردگارتان بترسید که زلزله رستاخیز امر

عظیمی است ... ولی عذاب خدا شدید است!»، در بین راه که رسول خدا صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ در غزوه بنی مصطلق می‌رفت نازل شده است. (۸)

ابن عباس می‌دانست که کدام آیه در شب و کدام آیه در روز نازل شده است. از این رو می‌گوید: سوره أنعام هنگام شب در مکه نازل شده است. او بر اولین و آخرین آیه

(۱) - آل عمران / ۱۸۷.

(۲) - تفسیر طبری، ج ۴، ص ۱۳۸.

(۳) - سیوطی، الاتقان، ج ۱، ص ۹، س ۳۴، که مجاهد از ابن عباس درباره تشخیص آیات مکی قرآن از مدنی سؤال می‌کند.

(۴) - همان مأخذ، ص ۱۱.

(۵) - بقره / ۱۹۶.

(۶) - همان مأخذ، ص ۱۹، س ۱۳.

(۷) - حج / ۱ - ۲.

(۸) - همان مأخذ، ص ۲۰، س ۱۶.

شيوه های تفسیری قرآن، ص: ۵۰

و سوره‌ای که نازل شده بود، احاطه داشت و می‌گفت: اولین آیه‌ای که درباره جنگ نازل شد، آیه: «أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقَاتِلُونَ بِأَنفُسِهِمْ ظُلْمًا ...» (۱)، «به آنان که جنگ بر آنها تحمیل شده اجازه جهاد داده شده است ...» بوده است. (۲) او می‌گوید: آخرین آیه‌ای که بر رسول خدا صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ نازل شده، آیه ربا (۳) و اولین آیاتی که از قرآن نازل شده، آیات اَقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ ... (۴) و آخرین سوره‌ای که نازل شده است، سوره إِذَا جَاءَ نَصْرُ اللَّهِ وَالْفَتْحُ بوده است. (۵)

شناخت ناسخ و منسوخ، به آگاهی داشتن از شأن نزول آیات بستگی دارد، زیرا بیشتر آیات منسوخ نزولشان مقدم بر آیات ناسخ است و ابن عباس در تفسیر قرآن از این ابزار کمک می‌جسته است.

علی علیه السَّلام از ابن عباس نقل کرده «۶» که گفت: اولین آیه‌ای که از قرآن نسخ شده؛ آیه قبله بوده است و این بدان سبب بود که چون رسول خدا صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ به مدینه مهاجرت کرد و بیشتر ساکنان آن یهودی بودند، خداوند به پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ اله دستور داد به جانب بیت المقدس نماز بگزارد. یهود از صدور این فرمان خوشحال شدند. رسول خدا صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ و اله ده ماه و اندی رو به بیت المقدس نماز می‌گزارد، زیرا او قبله ابراهیم علیه السَّلام را دوست می‌داشت. از این رو

(۱) - حج / ۳۹.

(۲) - همان مأخذ، ص ۲۷، س ۴.

(۳) - تفسیر طبری، ج ۳، ص ۷۵، در همان مأخذ، ص ۷۶ در روایت دیگری، عکرمه از ابن عباس روایت کرده است، آخرین آیه‌ای که بر پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ نازل شد آیه: «وَأَتَقُوا يَوْمًا تُرْجَعُونَ فِيهِ إِلَى اللَّهِ»، «و بترسید از روزی که در آن به سوی خدا باز می‌گردید ...» (بقره / ۲۸۱) است و در هر حال این آیه در سوره بقره نزدیک به آیه ریاست و در این باره روایت دیگری نیز که با این روایت اختلاف دارد، در الاتقان سیوطی، ج ۱، ص ۲۸، نقل شده است.

(۴) - الاتقان، ج ۱، ص ۱۱، س ۳.

(۵) - همان مأخذ، ص ۲۸، س ۱۹.

(۶) - به نظر می‌رسد در این مورد، اشتباهی رخ داده باشد، یعنی ابن عباس روایت یاد شده را از علی علیه السلام نقل کرده است و نه علی علیه السلام از ابن عباس، زیرا اولاً: علی علیه السلام از ابن عباس پیش کسوت تر است و ثانیاً: دانش علی علیه السلام در تفسیر قرآن بیش از ابن عباس است و نیازی ندارد که چیزی را از او فرا گیرد. م. شیوه های تفسیری قرآن، ص: ۵۱

همواره دعا می‌کرد و به آسمان می‌نگریست تا این که خداوند تبارک و تعالی آیه: قَدْ نَرَى تَقَلُّبَ وَجْهِكَ فِي السَّمَاءِ فَلَنُوَلِّيَنَّكَ قِبْلَةً تَرْضَاهَا فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَحَيْثُ مَا كُنْتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ «۱»، «نگاههای انتظارآمیز تو را به سوی آسمان (برای تعیین قبله نهایی) می‌بینیم، اکنون تو را به سوی قبله‌ای که از آن خشنود باشی، بازمی‌گردانیم، روی خود را به جانب مسجد الحرام کن و هر جا باشید روی خود را به جانب آن بگردانید». یهود از تغییر قبله دچار تردید شدند و با خود گفتند: چه چیز موجب شد که مسلمانان از قبله آنان روی برگردانند. آن‌گاه خداوند عز و جل این آیه را نازل فرمود:

وَلِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَتَمَّ وَجْهُ اللَّهِ «۲»، «مشرق و مغرب از آن خداست و به هر سو رو کنید، خدا آن جاست» «۳». علی بن ابی طلحه از ابن عباس نقل کرده است که آیه:

فَاعْفُوا وَاصْفَحُوا حَتَّىٰ يَأْتِيَ اللَّهُ بِأَمْرِهِ إِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ «۴»، «شما آنها را عفو کنید و گذشت کنید تا خداوند فرمان خودش (فرمان جهاد) را بفرستد، خداوند بر هر چیزی تواناست» به وسیله آیه: فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ «۵»، «مشرکان را هر کجا یافتید به قتل برسانید» نسخ شده است. «۶»

وسیله دیگری که ابن عباس در تفسیر از آن مدد جسته، اشعار عربی است. او به هنگام تفسیر، با مهارت این وسیله را به کار می‌گرفت و هوش و ذکاوت فوق العاده و حافظه نیرومند و سرشارش در این امر به او کمک می‌کرد. او خود می‌گوید: آنچه را می‌شنیدم هرگز از یاد نمی‌بردم و آن را بازگو می‌کردم. گاهی که صدای زنی نوحه‌گر را می‌شنیدم، بدان سبب که دوست نداشتم آنچه را می‌گوید حفظ کنم؛ گوشه‌ایم را

(۱) - بقره/ ۱۴۴.

(۲) - بقره/ ۱۱۵.

(۳) - تفسیر طبری، ج ۱، ص ۳۹۹ - ۴۰۰.

(۴) - بقره/ ۱۰۹.

(۵) - توبه/ ۵.

(۶) - همان مأخذ، ص ۳۹۰، شاید تعبیر «نسخ» در این جا صحیح نباشد، چرا که نسخ آن است که حکمی ظاهراً به صورت نامحدود تشریح شود، اما در باطن موقت باشد، ولی حکم عفو در آیه سوره بقره به صورت محدود بیان شده است، محدود به زمانی که هنوز فرمان الهی درباره جهاد نیامده است. م.

شیوه های تفسیری قرآن، ص: ۵۲

می‌بستم. «۱»

عمر بن ابی ربیعہ قصیده خود را:

أمن آل نعم أنت غاد فمبكر غداة غد أم رائح فمهبجر «آیا تو از قبیله نعم در سپیده‌دمان فردا می‌آیی، یا در گرمای سخت میانه روز.» تا آخر برای ابن عباس می‌خواند. او بلافاصله قصیده وی را بازمی‌خواند، در حالی که تنها یک‌بار آن را شنیده بود. آنچه در این روایت گفته شده، اشاره به چگونگی حافظه ابن عباس و نیرومندی آن دارد.

استشهاد ابن عباس به شعر از دانش ادبی او ناشی می‌شد تا آن‌جا که درمی‌یابیم او در زمان خود از آگاهان و صاحب‌نظران جهان ادب به شمار می‌رفته است. آنچه مهارت ابن عباس را در ادب معاصر خود نشان می‌دهد، سخنی است که عمر بن ابی ربیعہ از وی نقل می‌کند که گفت: آیا این شخص مغیری [منسوب به قبیله مغیره] پس از ما چیزی پدید آورده است؟ همین عمر به ابن عباس گفت: آیا از شاعر برتر عرب هم شعر نقل می‌کنی؟ (۲)

ابن عباس پرسید او کیست؟

عمر گفت: کسی که می‌گوید:

و لو أن حمدا يخلد الناس أخلدواو لكنّ حمد الناس ليس بمخلد «اگر ستایشی، مردم را جاودان می‌ساخت، جاودان شده بودند، ولی ستایش مردم سبب جاودانگی نمی‌شود.»

ابن عباس بلافاصله گفت: او «زهیر» است. (۳)

حطیئه [شاعر بزرگ عرب] رو به ابن عباس می‌کند و درباره حلال بودن دشنام دادن از او فتوا می‌خواهد. ابن عباس فتوا می‌دهد که این کار حرام است. سپس ابن عباس

(۱) - أبو الفرج اصفهانی، الأغاني، ج ۱، ص ۷۲.

(۲) - همان مأخذ، ص ۷۳.

(۳) - الأغاني، ج ۱۰، ص ۲۸۹. و تکرار آن در، ص ۲۹۰ - ۲۹۱.

شیوه های تفسیری قرآن، ص: ۵۳

از بزرگترین شاعران گذشته از او پرسان می‌کند «۱» ... و از قرار معلوم گرایش ادبی ابن عباس نزد یاران و شاگردانش معروف بوده، چنان‌که ابو الفرج اصفهانی نقل می‌کند: مردی به ابن عباس رو کرد و پرسید: بزرگترین شاعر کیست؟

ابن عباس گفت: ای ابو اسود دثلی به او خبر بده.

ابو اسود گفت: او کسی است که می‌گوید:

فإنك كالليل الّذي هو مدركي وإن خلت أن المنتأى عنك واسع «۲» «همانا تو همچون شب هستی که مرا دربر می‌گیرد؛ هرچند گمان می‌کنم فاصله میان من و تو زیاد است.»

ابن عباس ذوق شعری سرشاری داشت و شعر خوب را می‌پسندید. این سخن او است که می‌گوید: این سخن بسان سخن پیامبران است:

ستبدی لك الأيام ما كنت جاهلاو يأتيك بالأخبار من لم تزود «۳» «روزگار به زودی آنچه را نمی‌دانستی آشکار می‌کند و کسی که توشه‌ای نطلبیده خبرها را برای تو می‌آورد.»

حتی او خود شعر می‌گفت. عمر بن ابی ربیعہ مصرع:

تشطّ غدا دار جيراننا

«فردا خانه همسایگان ما، دور می‌شود» را خواند و ابن عباس بلافاصله مصرع دیگر آن را آورد:

و للدار بعد غد أبعد

«و آن خانه پس فردا دورتر می‌شود.»

عمر به ابن عباس گفت: همین‌طور است که گفتمی، خدا تو را رستگار کند. آیا این بیت شعر را شنیده بودی؟

ابن عباس گفت: خیر، ولی شایسته است مصرع دیگرش چنین باشد. «۴»

محمد بن مصعب شعری برای ابن عباس سرود و گفت:

ما أكثر العلم و ما أوسع من ذا الذی یقدر أن یجمعه «دانش چه بسیار و پردامنه است! چه کسی توانایی گردآوری آن را دارد...؟»

(۱) - همان مأخذ، ج ۲، ص ۱۹۲-۱۹۳.

(۲) - همان مأخذ، ج ۱۱، ص ۵.

(۳) - ابن قتیبه، عیون الأخبار، ج ۲، ص ۱۹۱.

(۴) - الأغانی، ج ۱، ص ۷۳.

شيوه های تفسیری قرآن، ص: ۵۴ إن كنت لابد له طالبامحاولا- فالتمس أنفعه «۱» «اگر ناگزیری که در به دست آوردن دانش بکوشی پس به دنبال سودمندترین آن باش».

پس از بیان این مطالب، جای تعجب نیست که می‌بینیم ابن عباس تفسیر را در قالبی ادبی شکل می‌دهد، از قبیل این که می‌گوید: «الهی» به معنای خدای معبود است و آن گاه آیه: أَفَرَأَيْتَ مَنْ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ، «۲» «آیا دیدی کسی که هوای نفس خویش را معبود خود قرار داد» را قرائت می‌کند. «۳» و در تفسیر آیه: أَحَلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصَّيَامِ الرَّفَثُ إِلَى نِسَائِكُمْ، می‌گوید: منظور از «رفث» آمیزش جنسی است ولی خداوند آن را با کنایه بیان فرموده است. «۴» و در مورد آیه: الشَّيْطَانُ يَعِدُكُمُ الْفَقْرَ وَيَأْمُرُكُم بِالْفَحْشَاءِ وَاللَّهُ يَعِدُكُم مَّغْفِرَةً مِنْهُ وَفَضْلًا، می‌گوید:

در این آیه دو وعده از جانب خداوند و دو وسوسه از سوی شیطان خطاب به انسان به چشم می‌خورد. شیطان آدمی را به فقر تهدید می‌کند و می‌گوید: مال را انفاق نکن و برای خود باقی گذار، زیرا خود بدان نیاز خواهی داشت، و نیز به فحشاء و زشتیها فرامی‌خواند. ولی خداوند به شما وعده آمرزش گناهان و «فرونی» روزی را می‌دهد. «۵»

جنبه ادبی تفسیر ابن عباس، افکار و احساسات مردم را تحت تأثیر قرار می‌داد.

شخصی به نام شقیق می‌گوید: ابن عباس را در زمانی که از مراسم حج بازگشته بود، دیدم. او سوره نور را بر سر منبر خواند و تفسیر کرد به گونه‌ای که اگر رومیان تفسیر او را شنیده بودند، اسلام می‌آوردند. «۶»

مردی که تفسیر سوره نور را از ابن عباس شنیده بود، می‌گوید: دوست داشتم به خاطر شیرینی سخنش لبهای او را ببوسم. «۷»

(۱) - جامع بیان العلم و فضله، ج ۱، ص ۱۰۶.

(۲) - جاثیه/ ۲۳.

(۳) - عیون الأخبار، ج ۱، ص ۹۴.

(۴) - تفسیر طبری، ج ۲، ص ۹۴.

(۵) - همان مأخذ، ج ۳، ص ۲۹.

(۶) - همان مأخذ، ج ۱، ص ۲۹.

(۷) - الاصابه، ج ۲، ص ۸۱۲.

شيوه های تفسیری قرآن، ص: ۵۵

سعید بن جبیر نیز می‌گوید: هنگامی که از ابن عباس حدیث می‌شنیدم، اگر به من اجازه می‌داد، لبهای او را می‌بوسیدم. «۱» ابن عباس از این رو به شعر روی آورده بود که عادات مردم جاهلیت را مورد مطالعه و بررسی قرار دهد، چه عاداتی را که اسلام ممنوع و مردود دانسته و چه آنهایی را که اصلاح کرده بود.

ابن عباس در پاسخ مردی که از مسأله طلاق در میان عرب سؤال کرده بود، گفت:

رسم عرب این بود که اگر مردی همسرش را طلاق می‌داد، حق رجوع به او را داشت. اگر بار دوم طلاق می‌داد باز هم حق رجوع داشت، ولی چنانچه برای سومین بار او را طلاق می‌داد، حق بازگشت و زندگی دوباره با او را نداشت و با توجه به همین عادت جاهلی بود که اعرشی شاعر عرب گفته است:

أيا جارتا بيني فإنك طالقة كذاك أمور الناس غاد و طارقه «ای همسر من جدا شو که تو رها شده‌ای. کارهای مردم این چنین می‌آید و می‌رود».

و بینی فقد فارقت غير ذمیمه و مومقه منّا كما أنت وامقه «و جدا شو زیرا در این صورت بدون نکوهش جدا شده‌ای و در نظر ما محبوب خواهی ماند همچنان که دوست داری».

فبینی فإنّ البین خیر من العصاؤ أن لا تری لی فوق رأسک بارقه «۲» «جدا شو، زیرا جدایی بهتر از پرخاشگری است و نیز دیگر من همچون آذر خشی بالای سرت نخواهم بود».

ابن عباس در تفسیر قرآن از این شناخت و آگاهی نسبت به عادات و رسوم عرب، کمک می‌گرفت. از عطاء خراسانی نقل شده که ابن عباس درباره آیه: يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا يَحِلُّ لَكُمْ أَنْ تَرْتُوا النِّسَاءَ كَرْهًا ... «۳»، «ای کسانی که ایمان آورده‌اید، برای شما حلال نیست که از روی اکراه و ایجاد ناراحتی برای زنان از آنان ارث ببرید ...» گفته است: در

(۱) - همان مأخذ.

(۲) - همان مأخذ.

(۳) - نساء / ۱۹.

شبهه های تفسیری قرآن، ص: ۵۶

جاهلیت معمول بود که هرگاه مردی، پدر و یا خویشاوند نزدیکش از دنیا می‌رفت، از همه سزاوارتر بود که همسر او نامادری خود را به ازدواج خود درآورد و چنانچه مهر او سبک بود، او را نگه می‌داشت و در غیر این صورت او را زندانی می‌کرد تا مهر خود را ببخشد یا بمیرد و اموالش به او برسد. «۱»

ابن عباس به منظور پژوهش در معنای واژگان قرآن به شعر روی می‌آورد، او می‌گفت: اگر خواستید از واژه‌های نامأنوس قرآن از من پرسید، آن را در شعر بجوید، زیرا شعر سند عرب است. «۲»

از نافع بن ابی نعیم روایت شده که از عبد الله بن عباس راجع به معنای سخن خداوند: «وَفُؤْمِهَا»؛ سؤال شد، او گفت: منظور گندم است، آیا سخن احيحة بن جلاح را نشنیده‌ای که می‌گوید:

قد كنت أغنى الناس شخصا واحداورد المدينة عن زراعة قوم «۳» «من، تنها ثروتمندی بودم که محصول گندم را به شهر آوردم.» نافع بن ازرق از ابن عباس پرسید، مقصود از «سِنَّة» در سخن خدای عزّ و جلّ: لا تَأْخُذْهُ سِنَّةٌ وَ لا نَوْمٌ «۴» چیست؟

گفت: منظور چرت زدن است، چنان که زهیر بن ابی سلمی گوید:

لا سنه في طول الليل تأخذه ولا ينام ولا في أمره فند «۵» «در طول شب نه چرت به سراغ او می‌آید و نه می‌خوابد و نه در کارش سستی و ناتوانی است».

شاید بیشترین مطالبی که در این باب از ابن عباس روایت شده، پرسشهای نافع بن ازرق باشد که در خلال آنها از ابن عباس خواسته است آیاتی از قرآن را برایش تفسیر کند و شواهدی از کلام عرب را برایش بیاورد که صاحب «اتقان» (سیوطی) آنها را در کتابش

(۱) - تفسیر طبری، ج ۴، ص ۲۰۸.

(۲) - همان مأخذ، ج ۱، ص ۲۴.

(۳) - همان مأخذ، ص ۲۴۷.

(۴) - بقره / ۲۵۵.

(۵) - تفسیر قرطبی، ج ۱، ص ۲۵.

شیوه های تفسیری قرآن، ص: ۵۷

یاد کرده است؛ «۱» هرچند مطالب دیگری نیز به این داستان افزوده‌اند، ولی در هر حال مشخص می‌شود که ابن عباس در تفسیر قرآن به شعر عرب توجه داشته و آنها را مورد استشهاد قرار می‌داده است.

دانش ادبی ابن عباس بزرگترین وسیله‌ای بود که می‌توانست مشکلات زبان قرآن را حل کند و با هوشیاری معنای مورد نظر را از لفظ متضاد آن دریابد، مانند لفظ «بلاء» در آیه: «وَفِي ذَلِكُمْ بَلَاءٌ مِّنْ رَبِّكُمْ عَظِيمٌ» «۲»، «و در این، آزمایش سختی از طرف پروردگار برای شما بود».

علی بن ابی طلحه می‌گوید: ابن عباس گفته است: منظور از «بلاء» در آیه شریفه «نعمت» است. «۳» او معنای یک لفظ را در تمام قرآن جستجو می‌کرد. ضحاک از ابن عباس روایت کرده که وی درباره آیه: «فَأَنْزَلْنَا عَلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا رِجْزًا مِّنَ السَّمَاءِ» «۴» گفته است:

واژه «رجز» در همه قرآن به معنای عذاب است. «۵» و در آیه: «فَدَبَّحُوا بِكُلِّ كَلِمَةٍ مَّا كَانُوا يَعْمَلُونَ» «۶»، «گاو را سر بریدند؛ اما نمی‌خواستند این کار را انجام دهند». می‌گوید: یعنی می‌خواستند انجام ندهند و آنچه درباره نکشتن گاو اراده کرده بودند، تحقق نیافت، و هر جا در قرآن «کاد» یا «کادوا» یا «لو» باشد، بدین معناست که آن کار انجام نمی‌شود، مانند آیه: «أَكَادُ أَخْفِيهَا» «۷»، «می‌خواهم آن را پنهان سازم». «۸»

ابن عباس با استفاده از همین دانش لغوی بود که توانست واژه‌های غریب و نامأنوس را در تمام قرآن شرح و تفسیر کند. سیوطی درباره ابن عباس می‌گوید: از او روایاتی با سند قطعی و صحیح در تفسیر همه واژگان مشکل قرآن نقل شده است. «۹» و اگر

(۱) - الاتقان، ج ۱، ص ۱۲۱ و ص ۱۳۴.

(۲) - بقره / ۴۹.

(۳) - تفسیر طبری، ج ۱، ص ۲۱۷.

(۴) - بقره / ۵۹.

(۵) - همان مأخذ، ص ۲۴۲.

(۶) - بقره / ۷۱.

(۷) - طه / ۱۵.

(۸) - تفسیر طبری، ج ۱، ص ۲۸۱.

(۹) - الاتقان، ج ۱، ص ۱۱۵، ص ۲۹.

شیوه های تفسیری قرآن، ص: ۵۸

نتوان گفت همه واژگان، لااقل بخش قابل توجهی از آنها را دربر می‌گیرد. «۱»

ابن عباس می‌گوید: من تمام قرآن بجز واژه‌های «حنانا»، «أواه» و «رقیم» را می‌دانم. «۲» روشن است که این سخن مربوط به زمانی

است که او معنای آنها را نمی‌دانسته، ولی بعداً آنها را آموخته است. به‌هرحال، این مطالب و آمار و ارقام، حاکی از توانمندی ابن عباس در شناخت واژه‌های دور از فهم قرآن است و بیانگر این است که وی الفاظی را که از معنای آنها آگاهی نداشت مدنظر قرار می‌داد، آن‌گاه به سخن اعراب گوش می‌داد تا معنای آن واژه‌ها را دریابد.

از ابن عباس نقل شده که گفت: من معنای واژه «یحور» را نمی‌دانستم تا این که شنیدم زنی عرب به دختر خردسالش گفت: حوری یعنی برگرد. (۳) او در مورد سخن خدای سبحان: *إِنَّا فَتَحْنَا لَكَ فَتْحًا مُّبِينًا* «۴»، می‌گوید: من این آیه را قرائت می‌کردم و نمی‌دانستم معنایش چیست، تا این که با دختر مشرح ازدواج کردم و از او شنیدم که گفت، فتح الله بینی و بینک؛ یعنی خدا میان من و تو داوری کرد. (۵)

ابن عباس به کمک همین دانش لغوی اش توانست در هنگام تفسیر، زبان اصیل قریش را از زبانهای دیگر قبایل عرب متمایز سازد. به عنوان مثال، وی در مورد آیه: *وَ كُنْتُمْ قَوْمًا بُورًا*، می‌گوید: «بور» در گویش قبیله ازد عمان «۶» به معنای «فاسد» و در سخن عرب به معنای «نابودی» است، چنان که گفته می‌شود: *أصبحت أعمالهم بورا*؛ یعنی

(۱) - همان مأخذ، ج ۱، ص ۱۲۰، س ۵. سیوطی از صفحه ۱۱۵ تا ۱۲۱، مطالبی را در مورد تفسیر لغت نامانوس و دور از فهم قرآن از ابن عباس ذکر می‌کند و اخیراً آنها را استاد محمد فواد عبد الباقی در کتابی جداگانه گردآوری کرده و آن را معجم غریب القرآن - که از صحیح بخاری استخراج شده - نامیده است و در این کتاب آنچه تنها از طریق ابو طلحه از ابن عباس نقل شده، آمده است. (چاپ حلبی).

(۲) - تفسیر طبری، ج ۱۴، ص ۱۳۲.

(۳) - زمخشری، تفسیر کشاف، ج ۲، ص ۵۳۳.

(۴) - فتح / ۱.

(۵) - ابن قتیبه، مشکل القرآن و غریبه، ج ۱، ص ۴۸.

(۶) - یکی از شعبه‌های قبیله ازد که به عمان رفتند، اسلام آوردند و سپس مرتد شدند. اعلام المنجد.

شبهه های تفسیری قرآن، ص: ۵۹

اعمالشان نابود شد، و أصبحت دیارهم بورا؛ یعنی خانه‌هایشان ویران و نابود شد. «۱»

از ابن عباس نقل شده است: *وَ أَنْتُمْ سَامِدُونَ* «۲»، در زبان یمنی بدین معناست که شما از عذاب الهی غافلید. «۳» و نیز در مورد سخن خدای متعال: *أ تَدْعُونَ بَعْلًا* «۴» گفته است: «بعلا» در زبان مردم یمن به معنای بتی بود که پرستش می‌شد.

ابن عباس می‌گوید: واژه «وزر» در گویش قبیله هذیل به معنای «نوه» است. «۵» او در مورد آیه: *فِي الْكِتَابِ مَسْطُورًا* «۶»، می‌گوید: «مسطورا» به معنای «مکتوبا» (نوشته شده) و گویش حمیری است، زیرا آنان کتاب را «أسطور» می‌نامیدند. «۷» از این رو می‌توان گفت:

ابن عباس در جستجوی واژه‌هایی بود که از زبان دیگری وارد زبان عربی شده بود و معنای آنها را به دست می‌آورد.

سعید بن جبیر از ابن عباس نقل کرده است که وی در مورد آیه: *إِنَّ نَاشِئَةَ اللَّيْلِ* «۸»، گفته است: در زبان حبشی هرگاه کسی در شب بپاخیزد گویند: نشأ. «۹»

از ابن عباس راجع به «سوره» در آیه: *فَرَّتْ مِنْ قَسْوَرَةٍ* «۱۰»، سؤال شد گفت:

منظور از آن «أسد» است که در فارسی شیر و در زبان قبطی «أریا» و در زبان حبشی به آن «سوره» گویند. «۱۱»

نیز از ابن عباس راجع به آیه: *يَوْمَ أُحِدِّدُهُمْ لَوْ يُعَمَّرُ أَلْفٌ سَيِّئَةٍ* «۱۲»، «هریک از آنان دوست دارد هزار سال عمر کند» پرسیدند. او

گفت: این همان سخن ایرانیان است که می‌گفتند: «سال زه نوروژ، مهرگان جر». «۱۳»

(۱) - مشکل القرآن و غریبه، ج ۲، ص ۱۳۳.

(۲) - نجم / ۶۱.

(۳) - الاتقان، ج ۱، ص ۱۳۵، س ۱.

(۴) - صفات / ۱۲۵.

(۵) - الاتقان، ج ۱، ص ۱۳۵، س ۱۲.

(۶) - اسراء / ۵۸.

(۷) - همان مأخذ، س ۱۷.

(۸) - مزمل / ۶.

(۹) - تفسیر طبری، ج ۱، ص ۶.

(۱۰) - مدثر / ۵۱.

(۱۱) - همان مأخذ.

(۱۲) - بقره / ۹۶.

(۱۳) - همان مأخذ. ص ۳۴۰.

شيوه های تفسیری قرآن، ص: ۶۰

علاوه بر این، ابن عباس قرآن را با قرآن تفسیر می‌کرد، او در مورد آیه: رَبَّنَا أَمَتْنَا اثْنَتَيْنِ وَ أَحْيَيْنَا اثْنَتَيْنِ «۱»، «پروردگارا! ما را دوبار میراندی و دوبار زنده کردی»، می‌گوید:

منظور این است که پیش از این که خداوند شما را بیافریند خاک بودید و این حالت مرده است، سپس شما را زنده کرد و آفرید و این یک بار زنده کردن است. آن گاه شما را می‌میراند و به گورها بازمی‌گردید و این میراندن دوباره است و سپس شما را در قیامت برمی‌انگیزاند و این زنده ساختن دوباره است؛ و این است دو بار زنده کردن و دو بار میراندن و همین معنا مقصود خداوند است، آنجا که می‌فرماید: كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللَّهِ وَ كُنْتُمْ أَمْوَاتًا فَأَحْيَاكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ ثُمَّ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ «۲»، «چگونه به خداوند کافر می‌شوید در حالی که شما اجسام بی‌روحي بودید و او شما را زنده کرد، سپس شما را می‌میراند، سپس زنده می‌کند، آنگاه به سوی او بازمی‌گردید».

ابن عباس به منظور روشن ساختن معنا و آشکار کردن آن از شيوه اضافات تفسیری پیروی می‌کرد. او در مورد آیه: هُمْ دَرَجَاتٌ عِنْدَ اللَّهِ وَ اللَّهُ بَصِيرٌ بِمَا يَعْمَلُونَ «۳»، «هریک از ایشان را نزد خداوند درجاتی است و خداوند به آنچه انجام می‌دهند بیناست»، می‌گوید: آنها به سبب اعمالشان برای خود درجه و مقامی در نزد خدا دارند ... «۴»

ابن عباس به خاطر ژرف‌نگری که در فهم متن قرآن داشت به اندیشیدن می‌پرداخت. او در تفسیر آیه: قَالُوا ادْعُ لَنَا رَبَّكَ يُبَيِّنْ لَنَا مَا هِيَ إِنَّ الْبَقَرَ تَشَابَهَ عَلَيْنَا وَ إِنَّا إِن شَاءَ اللَّهُ لَمُهْتَدُونَ «۵»، «گفتند از خدایت بخواه برای ما روشن سازد بالاخره چگونه گاوی باشد؛ زیرا این گاو برای ما مشتبه شده! و اگر خدا بخواهد ما هدایت خواهیم شد»، می‌گوید: اگر بنی اسرائیل پست‌ترین گاو را ذبح کرده بودند بدان بسنده می‌شد، ولی آنان در انتخاب آن سختگیری کردند، خداوند هم بر آنها سخت گرفت. «۶» به خاطر همین

(۲) - بقره / ۲۸.

(۳) - آل عمران / ۱۶۳.

(۴) - همان مأخذ، ج ۴، ص ۱۰۷.

(۵) - بقره / ۷۰.

(۶) - تفسیر طبری، ج ۱، ص ۲۷۵.

شيوه های تفسیری قرآن، ص: ۶۱

ویژگی ابن عباس بود که علی علیه السلام درباره وی فرموده است: «او از پس پرده نازکی به جهان غیب می‌نگرد». (۱) ابن عباس هنگامی که با ابزار دانش خود قرآن را تفسیر می‌کرد، تنها در چهارچوب روایات منقول بدان می‌پرداخت. او هرگاه مورد سؤال واقع می‌شد، پاسخ آن را از قرآن می‌گفت و چنانچه در قرآن نبود و از رسول خدا صلی الله علیه و اله چیزی درباره آن شنیده بود، از زبان آن حضرت نقل می‌کرد، «۲» و از تفسیر به رأی بیم داشت. او می‌گوید: این همان کتاب خدا و سنت پیامبر اوست و کسی که چیزی از خود بدان بیفزاید، نمی‌داند آن را از کارهای نیکش خواهد یافت یا از گناهانش؟ «۳» از این رو، تفسیر او را از آیات مربوط به صفات خداوند یا آیاتی که ظاهرشان نشانگر جسمانی بودن خداوند است، تفسیری خالص و شیوا و هماهنگ با ذوق اهل لغت می‌یابیم. ابن عباس در تفسیر آیه: *اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ* «۴»، می‌گوید: یعنی خداوند آنان را استهزا می‌کند، زیرا از آنها انتقام می‌گیرد. «۵» و آیه: *وَاللَّهُ غَنِيٌّ حَلِيمٌ* «۶»، را این‌گونه تفسیر می‌کند: «غنی» کسی است که در کمال بی‌نیازی باشد و «حلیم» کسی است که در کمال بردباری به سر می‌برد. «۷»

ابن عباس در برخی از آیات قرآن درنگ می‌کرد و چیزی در مورد آن نمی‌گفت. از ابو ملیکه نقل شده که گفت: مردی راجع به روزی که به اندازه هزار سال و نیز روزی که در آیه: *فِي يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهُ خَمْسِينَ أَلْفَ سَنَةٍ* «۸»، به اندازه پنجاه هزار سال است، از ابن عباس سؤال کرد. او در پاسخ گفت: اینها دو روز هستند و خداوند متعال که در کتاب خود از آنها سخن به میان آورده، دانایتر به آن دو است. «۹» بنابراین، ابن عباس فرهنگ قرآنی و

(۱) - الاصابه، ج ۲، ص ۸۰۷. متن نامفهوم و تحریف شده است.

(۲) - همان مأخذ.

(۳) - جامع بیان العلم و فضله، ج ۲، ص ۲۶.

(۴) - بقره / ۱۵.

(۵) - تفسیر طبری، ج ۱، ص ۱۰۴.

(۶) - بقره / ۲۶۳.

(۷) - تفسیر طبری، ج ۳، ص ۷.

(۸) - معارج / ۴.

(۹) - الاتقان، ج ۲، ص ۲۸، س ۲۶، و در موطأ مالک، ج ۱، ص ۳۰۲-۳۰۳ آمده است که مردی بر پرسش

شيوه های تفسیری قرآن، ص: ۶۲

شيوه پیامبر را درباره این که خداوند برخی از علوم را به خود اختصاص داده، بیان می‌کند.

مطلب دیگری که در شیوه تفسیری ابن عباس وجود دارد، موضع او در برابر اهل کتاب و کمک گرفتن از آنها در تفسیر داستانهای قرآن است. او می‌گوید: چگونه شما مسلمانان، چیزی از اهل کتاب سؤال می‌کنید و حال آن که کتاب شما قرآنی است که خداوند

آن را بر پیامبر صلی الله علیه و اله نازل کرده و در دسترس شما قرار داده و تازه‌ترین کتابی است که کهنه شدنی نیست! آیا خداوند در کتاب خود به شما خبر نداده است که آنها تورات و انجیل را تحریف کردند و با دست خود کتاب دیگری نوشتند و گفتند: این همان کتابی است که از جانب خدا نازل شده است تا بدین وسیله بهای ناچیزی به دست آورند؟! آیا خداوند شما را از علمی که با پرسیدن از آنان به دست می‌آورد نهی نمی‌کند؟ به خدا سوگند هرگز کسی از آنان را ندیدم که از آنچه خداوند در قرآن بر شما نازل کرده است از شما پیرسد. «۱» ولی باوجود این، برخی از روایاتی که ما در اختیار داریم مؤید این است که ابن عباس به اهل کتاب مراجعه می‌کرده است.

مردی از بنی تمیم روایت می‌کند که ابن عباس به ابو الخلد نامه نوشت و راجع به درختی که آدم از آن خورد و نیز درختی که در کنار آن توبه کرد، از او پرسید. ابو الخلد در پاسخ وی نوشت: درختی که آدم از نزدیک شدن بدان نهی شده بود، سنبله و درختی که نزد آن توبه کرد، درخت زیتونه بود. «۲» ابو الخلد مورد ستایش مردم بود، زیرا کتابهای آسمانی را قرائت می‌کرد و دخترش میمونه می‌گوید: پدرم قرآن را در ظرف یک هفته و تورات را در مدت شش روز ختم می‌کرد. او تورات را با نگاه خود می‌خواند و چون روز ختم آن فرامی‌رسید، گروهی از مردم نزد وی جمع می‌شدند و او می‌گفت: گویی هنگام

خویش از ابن عباس در مورد انفال، پافشاری کرد، ابن عباس به حاضران در مجلس گفت: آیا می‌دانید این شخص مانند کیست؟ او مانند صبغ است که عمر بن خطاب دستور داد او را تازیانه زدند. زیرا او با پرسشهای سخت درباره قرآن مردم را به دردسر می‌انداخت.

(۱) - جامع بیان العلم و فضله، ج ۲، ص ۴۲.

(۲) - تفسیر طبری، ج ۱، ص ۱۸۳.

شيوه های تفسیری قرآن، ص: ۶۳

ختم تورات رحمت خداوند نازل می‌شود. «۱» اسحاق بن عبد الله حارث از پدرش نقل می‌کند که ابن عباس از کعب [الاحبار] راجع به قول خدای متعال: *يُسَبِّحُونَ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ لَا يَفْتُرُونَ* «۲»، «شب‌وروز تسبیح می‌گویند و سستی به خود راه نمی‌دهند» و آیه: *يُسَبِّحُونَ لَهُ بِاللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَهُمْ لَا يَسْأَمُونَ* «۳»، «شب‌وروز برای او تسبیح می‌گویند و خسته نمی‌شوند» پرسید. او گفت: آیا چشمت برای دیدن اشیاء و نفست تو را به رنج و زحمت می‌اندازد؟ ابن عباس گفت: خیر.

کعب گفت: تسبیح خداوند نیز به آنان الهام شده، چنان که دیدن و نفس کشیدن به تو الهام شده است. «۴»

جلساتی تشکیل می‌شد که کعب الاحبار و ابن عباس در آنها به بحث و مذاکره درباره تورات می‌پرداختند. عکرمه گوید: ما نزد عبد الله بن عمر و ابن عباس نشستیم که پرنده‌ای با سروصدا از بالای سرمان عبور کرد. مردی از میان ما گفت: خیر باشد، خیر باشد، ابن عباس گفت: خیر و شری در کار نیست. کعب به ابن عباس گفت: تو درباره طیره (فال بد زدن) چه می‌گویی؟ ابن عباس گفت: دوست داری در مورد آن چه بگویم؟ لا طیر إلا طیر الله و لا خیر إلا خیر الله و لا حول و لا قوة إلا بالله، «هیچ خیر و شری جز آنچه خدا بخواهد وجود ندارد و هیچ قدرت و حرکت و نیرویی نیست جز به یاری خداوند».

کعب گفت: این کلمات در کتاب تورات وجود دارد. «۵»

درباره آغاز آفرینش و داستانهای قرآن روایات بسیاری از ابن عباس نقل شده که ممکن نیست وی به اهل کتاب مراجعه نکرده باشد، بخصوص آنجا که این داستانها را به تفصیل بیان می‌کند.

(۱) - طبقات ابن سعد، ج ۷، بخش اول، ص ۱۶۱. شیوه های تفسیری قرآن ۶۳ تفسیر، یکی از راههای رسیدن به سعادت ص :

۴۵

(۲) - انبیاء / ۲۰.

(۳) - فصلت / ۳۸.

(۴) - تفسیر طبری، ج ۱۷، ص ۱۰.

(۵) - عیون الاخبار، ج ۱، ص ۱۴۶.

شیوه های تفسیری قرآن، ص: ۶۴

اکنون رجوع ابن عباس به اهل کتاب و درخواست او را از مسلمانان مبنی بر عدم مراجعه به آنها، چگونه سازگار بدانیم؟ حقیقت این است که میان آنچه ابن عباس می گوید و آنچه انجام داده اختلافی وجود ندارد؛ زیرا هنگامی که او به منظور توضیح خواستن به اهل کتاب رجوع می کند، مانند مراجعه دانشمندی است که گوش خود را برای آنچه گفته می شود عاریه می دهد، آن گاه خرد و اندیشه خویش را در آنچه شنیده به کار می گیرد و با کنار زدن مطالب ساختگی و دور از واقعیت مطلب درس را برمی گزیند.

او با این سخن خود: «علوم بیش از آنند که بتوانید بر آنها احاطه پیدا کنید، پس بکوشید بهترین آنها را فراگیرید» پایه و اساس گزینش علم را گذاشته است. محمد بن مصعب برای ابن عباس چنین سروده است:

ما أكثر العلم و ما أوسع من ذا الذی یقدر أن یجمعه «علوم چه بسیار و گسترده اند، چه کسی قادر به جمع آوری آنهاست.»

إن كنت لابد له طالباً محاولاً فالتمس أنفعه «۱» «اگر به ناچار در پی آن باشی. پس در جستجوی سودمندترین آن باش.».

بلکه می توان گفت که جایگاه ابن عباس در نظر اهل کتاب، به او عزت دینی می دهد و وی را دارای کرامت نفس و سخاوتمند در دانش خویش، معرفی می کند.

روایت شده، مردی برای ابن عباس خبر آورد که کعب الاحبار بر این باور است که خورشید و ماه را در روز قیامت بسان دو گاو پی شده می آورند و در آتش می افکنند. ابن عباس خشمگین شد و گفت: کعب الاحبار دروغ گفته است و آن را سه بار تکرار کرد و حتی افزود: این عقیده مربوط به دین یهود است و او می خواهد آن را در اعتقادات اسلام وارد سازد. «۲» پس از آن کعب از ابن عباس معذرت خواهی کرد و پوزش طلبید. «۳»

نیز از همین قبیل است روایتی که می گوید: در محضر ابن عباس سخن از ظلم به میان آمد، کعب گفت: من در کتاب خداوند نیافته ام که ستم، خانه ها را خراب می کند. ابن

(۱) - جامع بیان العلم و فضله، ج ۱، ص ۱۰۶.

(۲) - ثعلبی، العرائس، ص ۱۸.

(۳) - همان مأخذ، ص ۲۴.

شیوه های تفسیری قرآن، ص: ۶۵

عباس گفت: من آن را در قرآن به تو نشان می دهم، آنجا که خدای عزّ و جلّ می فرماید:

فَتِلْكَ يَبُوءُ لَهُمْ خَاوِيَةً بِمَا ظَلَمُوا، «۱» «این خانه های آنهاست که به خاطر ظلم و ستم شان خالی مانده» «۲».

چنان که ملاحظه می کنید، این است حقیقت موضع ابن عباس در برابر اهل کتاب و هرگاه وی مردم را به پرهیز از مراجعه به اهل کتاب دعوت می کرد به خاطر تباهی و فساد بود که از این رهگذر بر عقل و اندیشه توده مردم وارد می شد، ولی دانشمندی چون ابن عباس انگیزه هایی دارند که موجب می شود در سخنی که به آنان القا می شود، پیش از آن که آن را تصدیق کنند، کاملاً درنگ

کنند و بیندیشند.

دانش دیگری که ابن عباس در تفسیر قرآن به کار برد، جغرافیا بود و آنچه در این امر به او کمک کرد ارتباط وی با خلفا و شناخت او نسبت به مرزهای کشور اسلامی بود. «۳» چیزی که موجب شد او از این دانش بهره فراوان ببرد، سفرش به شهرهای میان مکه و مدینه و نیز حکومتش بر بصره و لشکرکشی او به افریقا با همراهی عبد الله بن سعد در سال بیست و هفت هجری بود «۴». حتی در خلال سفرهایش به نواحی مختلف جزیره العرب به منظور کسب علم، به طور کامل از دانش جغرافیا برخوردار شد. ابن عباس به آگاهی از سرگذشت هر نام و جایی که در قرآن با اشاره یا با صراحت ذکری از آن به میان آمده بود، بسیار اهتمام می‌ورزید. او می‌گوید: منظور از «احقاف» که

(۱) - عیون الأخبار، ج ۱، ص ۷۶.

(۲) - نمل / ۵۲.

(۳) - یاقوت در معجم البلدان، ج ۱، ص ۵۰۷، نقل می‌کند که ابن عباس گفت: بحرین از توابع عراق و مرز آن از عمان ناحیه جرفار و یمامه رشته کوههای آن جاست.

ابن عباس در همان مأخذ، ج ۳، ص ۶۴۶ می‌گوید: مرز عرفات از کوه مشرف بر دشت عرنه و کوههای آن تا قصر آل مالک و وادی عرفه است. یاقوت در همان مأخذ، ج ۲، ص ۷۶ می‌گوید: در تعیین مرزهای جزیره العرب اختلاف نظر وجود دارد و بهترین آن دیدگاهی است که ابو المنذر هشام بن محمد بن سایب به طریق مسند از ابن عباس نقل می‌کند که گفت: اعراب جزیره العرب را به پنج بخش تقسیم کردند ...

(۴) - الاصابه، ج ۲، ص ۸۰۳.

شيوه های تفسیری قرآن، ص: ۶۶

در قرآن ذکر شده، شنزاری است که بین عمان و حضرموت قرار دارد. «۱» و به حق تفسیر ابن عباس از دیدگاه جغرافیا درباره آیه: *تَوَلَّجَ اللَّيْلَ فِي النَّهَارِ وَ تَوَلَّجَ النَّهَارَ فِي اللَّيْلِ* «۲»، «شب را به روز و روز را به شب درمی‌آوری» کم‌نظیر است. او در تفسیر این آیه می‌گوید: یعنی آنچه از روز کم شود، خداوند آن را در شب و آنچه از شب کاسته شود در روز قرار می‌دهد. «۳»

بدین سان ابن عباس با معلومات گسترده خود می‌کوشید به آنچه در قرآن هست آگاهی یابد تا آنجا که می‌گوید: چون به آیه‌ای از قرآن می‌پرداختم، دوست داشتم آنچه را من از آن می‌دانم، همه مسلمانان بدانند. «۴» ابن عباس در بیان مقدار توانمندی خود از تفسیر می‌گوید: «اگر افسار شتری از من مفقود شود، آن را در قرآن می‌یابم». «۵» بی‌شک، در صورتی که ابن عباس از علوم مختلف بهره‌مند نبود و نمی‌توانست همه آنها را در تفسیر قرآن به کار گیرد؛ این سخن را نمی‌گفت.

عبید الله بن عبد الله بن عتبه دانش و مهارت ابن عباس را که در تفسیر به او کمک می‌کرد، این گونه برای ما توصیف می‌کند: او از جهاتی بر مردم برتری داشت. از نظر بهره‌مندی از علوم پیشین و قدرت فهم و هوشمندی در مواردی که می‌باید اظهار نظر کند. و نیز از نظر بردباری، نسب و تأویل. من ندیدم کسی را که نسبت به احادیث رسول خدا صلی الله علیه و اله و داوریهای ابو بکر و عمر و عثمان و در آرا و دیدگاههای فقهی، شعر، زبان عرب، تفسیر قرآن، ریاضی و آگاهی از واجبات، از ابن عباس داناتر باشد. در مواردی که دیگران اظهار نظر می‌کردند و لازم بود ابن عباس نیز نظر خود را ابراز دارد، هیچ رأیی برتر و استوارتر از رأی او نبود. ابن عباس روزها به بحث می‌نشست. یک روز فقط مسائل شرعی مردم را بیان می‌کرد؛ یک روز تفسیر می‌گفت؛ روزی درباره جنگهای پیامبر؛ یک روز درباره شعر و روزی دیگر راجع به جنگهای عرب صحبت می‌کرد. هرگز ندیدم

(۱) - یاقوت، معجم البلدان، ج ۱، ص ۱۵۴.

(۲) - آل عمران / ۲۷.

(۳) - تفسیر طبری، ج ۳، ص ۱۴۹.

(۴) - الاصابه، ج ۲، ص ۲۱۸.

(۵) - الاتقان، ج ۲، ص ۱۲۶، س ۳۱.

شیوه های تفسیری قرآن، ص: ۶۷

دانشمندی در مجلس او بنشیند و نسبت به وی فروتنی نکند، یا سؤال کننده‌ای که پاسخ خود را دریافت نکند. «۱»

ابن عباس خود را وقف علم کرد و بینایی خود را در این راه از دست داد. «۲» ولی با این حال به کسب دانش ادامه می‌داد و برای به دست آوردن آن می‌کوشید. عیید الله بن ابی از علی بن ابی رافع نقل می‌کند که گفت: ابن عباس با رفیقی که داشت، نزد پدرم - ابو رافع - می‌آمد و سؤال می‌کرد، پیامبر صلی الله علیه و اله در فلان روز چه کرد؟ و آنچه او در پاسخ ابن عباس می‌گفت، رفیق وی آن را می‌نوشت. «۳»

از این رو، ابن عباس همواره مورد ستایش و احترام صحابه پیامبر صلی الله علیه و اله و تابعین آن حضرت بود و نام او در تفسیرهای گوناگون که با روشها و گرایشهای سیاسی و مذهبی متفاوت نوشته شده، فراوان به چشم می‌خورد و شاید مطالب فراوانی که جعل و به ابن عباس نسبت داده شده، نشان‌دهنده این باشد که او از دیدگاه کسانی که اقدام به جعل مطالب می‌کردند، عظمت داشته و آنان خواسته‌اند کالای خود را به کسی نسبت دهند که از آوازه علمی برخوردار بوده است.

(۱) - ابن اثیر، اسد الغابه، ج ۳، ص ۳۸۳.

(۲) - موطأ مالک، ج ۱، ص ۱۱۲ و ج ۲، ص ۲۳۸.

(۳) - الاصابه، ج ۲، ص ۸۰۴.

شیوه های تفسیری قرآن، ص: ۶۹

بخش سوم مکتب لغوی در شیوه تفسیری فراء، ابو عبیده و زجاج

اشاره

فصل اول: فراء و کتاب او «معانی القرآن» فصل دوم: ابو عبیده و کتاب مجاز القرآن فصل سوم: ابو اسحاق زجاج و کتابش معانی القرآن

شیوه های تفسیری قرآن، ص: ۷۱

فصل اول فراء و کتاب او «معانی القرآن»

اشاره

از زمانی که کتاب مقدس قرآن در اختیار مسلمانان قرار گرفت، دانشمندان علوم مختلف، تحقیقات و پژوهشهای فراوانی در مورد آن انجام دادند. و اهل لغت با کوششی خداپسندانه و قابل تقدیر در تبیین مفاهیم قرآن و آشکار ساختن زیبایی اسلوب و نیز کشف اسرار آن، شرکت داشته‌اند. ما اکنون درباره دانشمندی برجسته، یعنی «ابو زکریا فراء» به تحقیق می‌پردازیم که فرمانروای کشور

نحو در زبان عرب بوده است و ثعلب [نحوی] نیز این لقب را شایسته وی دانسته است.

ما از دوران کودکی و خانواده او چندان آگاهی نداریم. پدرش - زیاد - در جنگ با حسین بن علی علیه السلام شرکت داشت و یک دستش از تن جدا شد. زیاد غلام ابو ثروان و او غلام بنی عبس بود. بنابراین فزّاء فرزند یکی از بردگان بوده است. ابن ندیم می‌نویسد:

فزّاء غلام بنی منقر و زادگاهش کوفه بوده است. به‌رحال نشوونما در عالم بردگی یکی از عوامل برتری علمی او بوده است، زیرا طبیعی بود که موالی در جامعه آن روز عرب احساس حقارت کنند و شاید همین احساس بود که موجب شد آنان نبوغ و استعدادشان را در زمینه‌های مختلف آشکار سازند و بدین‌سان درمی‌یابیم این عامل، نقشی اساسی در زندگی بسیاری از موالیان داشته و آنان را به کار و دستیابی به عالیترین مناصب در حکومت عرب وادار می‌کرده است.

از جمله چیزهایی که درباره وضعیت خاندان فزّاء می‌دانیم این است که نیک و بد، شایسته و ناشایسته در آن دودمان بوده است. او خود دارای پسری زیرک، اما شرور

شیوه های تفسیری قرآن، ص: ۷۲

بود که با فرومایگان رفاقت می‌کرد و محمد بن حسن شیبانی فقیه، پسرخاله فزّاء بوده است.

اما درباره اساتید وی کتب تراجم نوشته‌اند که او از قیس بن ربیع و مندل بن علی و علی بن حمزه کسائی و ابو بکر بن عیّاش و سفیان عیینة حدیث نقل کرده و علوم عربی و فقه و حدیث را از آنان آموخته است. در لغت و نحو بیشتر نزد یونس بن حبيب بصری تلمیذ کرده است، ولی بصریون این را انکار می‌کنند و آنچه در خصوص قرائت فراگرفته بود تنها از ابو بکر بن عیّاش و علی بن حمزه کسائی و محمد بن حفص حنفی بود. فزّاء می‌خواست علم کلام را به‌طور کامل بیاموزد و جاحظ در این باره می‌گوید: من در سال ۲۰۴ ه ق، هنگامی که مأمون به بغداد رفته بود، وارد آن‌جا شدم. فزّاء نسبت به من ابراز علاقه کرد و می‌خواست چیزی از علم کلام فراگیرد، لیکن ذوق و استعدادی در این علم نداشت. باوجوداین که فزّاء چیزی از علم کلام دریافت نکرد، به معتزله گرایش پیدا کرد.

در کتابهایش به داشتن مهارت در فلسفه تظاهر می‌کرد و اصطلاحات فلاسفه را به کار می‌برد و شاید ملقب شدن وی به فزّاء به خاطر موشکافی و دقت در علم کلام بوده است. این مطلبی است که ابو الفضل فلکی آن را در کتاب خود «الالقب» گفته است. فزّاء به علوم مختلف دست یافته بود که ثمامه بن أشرس (معتزلی) در توصیف وی می‌گوید: من چون هیبت علم را در او دیدم در محضرش نشستم و او را دریایی از لغت، منحصربه‌فرد در نحو، فقهی آگاه به مسائل مورد اختلاف امت در فقه، ماهر در نجوم، آگاه به طب و آشنا با جنگها و اشعار عرب یافتم. فزّاء با خلیفگان و حاکمان وقت رابطه داشت و همین امر موجب ترقی و ثروتمندی او شده بود و زندگانی او را تضمین می‌کرد. او با هارون الرشید نیز رابطه داشت و شاید این ارتباط به کمک استادش کسائی برقرار شده بود.

قطرب نقل می‌کند که فزّاء بر هارون وارد شد و چون لب به سخن گشود، مرتکب چند اشتباه گشت. جعفر بن یحیی به هارون گفت: ای فرمانروای مؤمنان، فزّاء به اشتباه سخن گفت. هارون به فزّاء گفت: آیا تو به اشتباه سخن گفتی؟ فزّاء پاسخ داد: یا

شیوه های تفسیری قرآن، ص: ۷۳

امیر المؤمنین طبع بادیه‌نشینان بر فصاحت و درست گفتن و طبع مردمان شهرنشین بر نادرست گفتن است و من هرگاه مواظبت کنم، اشتباه نمی‌کنم، ولی چون به طبع خویش برگردم دچار اشتباه می‌شوم. هارون سخن وی را نیکو شمرد. در این باره تصور می‌رود که سبب لکنت زبان فزّاء و اشتباه وی در سخن گفتن، حضور یافتن به محضر هارون بوده باشد، زیرا اولین بار بوده که او با خلیفگان و حاکمان تماس می‌گرفته و تواضع در برابر خلیفه او را دچار لکنت زبان کرده است. از این‌رو، وی دلیل نادرست‌گویی خود را بیان

کرد و دلیل خوبی آورد. به این ترتیب، فزّاء با خلیفه عباسی - هارون - دوستی برقرار کرد و از این طریق به مقام و موقعیت و ثروت دست یافت و به ادامه این رابطه نیز تمایل داشت و نیز می‌بینیم که او به دربار هارون رفت و آمد داشت و توسط همین خلیفه با ثمامه بن اشرس - کسی که مأمون مقام علمی او را می‌شناخت و دستور می‌داد او را به حضور بیاورند - دیدار می‌کرده است.

مقام و منزلت فزّاء را نزد مأمون، می‌توان از خبری که ابو بریده و ضّاحی آن را نقل کرده است، به دست آورد. مأمون به فزّاء سفارش کرد کتابی تألیف کند که اصول نحو و آنچه از عرب شنیده شده در آن گرد آمده باشد. آنگاه دستور داد حجره‌ای در دربار به او اختصاص دهند و به منظور برآوردن نیازهایش کنیزان و غلامانی در اختیار وی بگذارند تا او بدون تعلق خاطر به چیزی به کار خویش بپردازد. آنها پیوسته در خدمت وی بودند و حتی هنگام نماز را به او اطلاع می‌دادند. مأمون نویسندگان و کارگزاران و کارپردازان خود را ملزم کرده بود با فزّاء همکاری کنند. نویسندگان در نوشتن کتاب به او کمک می‌کردند تا این که کتاب «الحدود» را تصنیف کرد و مأمون دستور داد نوشته‌هایش را در کتابخانه‌ها قرار دهند؛ و پیداست که تألیف «الحدود» پس از مراحلی از قبیل تقریر و مناظره پیرامون موضوع کتاب صورت گرفته است، چنان که ابن ندیم در خبری از ابو العباس ثعلب نقل می‌کند: دلیل املائی «الحدود» این بود که گروهی از شاگردان کسائی نزد او رفتند و از وی تقاضا کردند که اشعار نحوی را بر آنان املا کند، او پذیرفت و چون جلسه بعدی تشکیل شد، به یکدیگر گفتند: اگر این کار به همین منوال ادامه یابد، کودکان هم علم نحو را فرا

شیوه های تفسیری قرآن، ص: ۷۴

می‌گیرند. بهتر است او را از تدریس نحو بازداریم و چون سخن آنان به گوش فزّاء رسید خشمگین شد و گفت: شما از من تقاضای املائی نحو را کرده بودید و چون به این کار پرداختم در مجلس درس حاضر نشدید. به خدا سوگند تا زمانی که دو نفر در مجلس درس حضور یابند نحو را به آنها املا - خواهم کرد. به این ترتیب او شانزده سال به املائی نحو پرداخت و ما مباحث این کتاب را در فهرست ابن ندیم می‌یابیم.

مأمون، نسبت به فزّاء و دانش او اعتماد داشت. او را معلم فرزندان خود کرد. وی نیز در زمان مأمون با عبد الله بن طاهر ارتباط داشت و کتاب «البهی» را که درباره تلفظ نادرست الفاظ و کلمات بین مردم بود، برای او تألیف کرد.

بدین سان در می‌یابیم، فزّاء روابط خود را با دولتمردان و رؤسا گسترش داد و کتابهای علمی خویش را برای آنان تألیف کرد، کتابهایی که ما عنوان آنها را در مأخذی که به شرح زندگی وی پرداخته‌اند، خواهیم یافت، ولی آنچه در این پژوهش برای ما اهمیت دارد، کتابهایی است که فزّاء در زمینه مطالعات قرآنی نوشته است. همچنان که تذکره‌نویسان، کتب زیر را در ردیف تألیفات وی یاد کرده‌اند:

۱- المصادر فی القرآن

۲- الجمع و الثنیة فی القرآن

۳- الوقف و الابتداء

۴- اختلاف أهل الكوفة و البصرة و الشام فی المصاحف

۵- معانی القرآن (که موضوع بحث ماست).

ابو العیّاس ثعلب درباره چگونگی تألیف این کتاب می‌گوید: فزّاء به این سبب کتاب «معانی القرآن» را به شاگردانش املا کرد که یکی از پیروان او به نام عمر بن بکیر که ندیم حسن بن سهل بود، برای فزّاء نامه‌ای نوشت به این مضمون: امیر حسن بن سهل چیزهایی از قرآن از من می‌پرسد و من پاسخی برای گفتن ندارم، اگر موافق هستی، اصولی را برای من گردآوری کن یا در این مورد کتابی بنویس که بدان مراجعه کنم و آن را به کار زنم. فزّاء شاگردانش را فراخواند و گفت: گردهم آید تا کتابی درباره

مفاهیم قرآن

شیوه های تفسیری قرآن، ص: ۷۵

بر شما املا کنم و روزی را برای آغاز این کار تعیین کرد. در مسجد مردی بود که اذان می گفت و با مردم نماز می گزارد. فزّاء به او گفت: سوره فاتحه را قرائت کن تا ما آن را تفسیر کنیم و سپس به تفسیر همه قرآن پردازیم. مرد سوره فاتحه را خواند و فزّاء آن را تفسیر کرد. ابو العباس می افزاید پیش از او کسی چنین تفسیری نکرده بود و گمان نمی کنم کسی بهتر از او تفسیر کند.

سلمه بن عاصم و ابا نصر بن جهم دو نفر از نویسندگان فزّاء در املا کردن کتاب معانی القرآن شرکت داشتند و یاقوت [حموی در معجم البلدان] از قول بریده وضاحی می نویسد: ما قصد داشتیم کسانی را که برای املا کتاب معانی القرآن گرد هم آمده بودند بشماریم، ولی به خاطر کثرتشان نتوانستیم شمار آنها را به طور دقیق ثبت کنیم و چون فزّاء از املا کردن این کتاب فراغت یافت، نویسندگان آن را برای خود ذخیره کردند تا به این وسیله برای خود مال و ثروتی به دست آورند و گفتند: این کتاب را به کسی نشان نمی دهیم جز آنهایی که بخواهند آن را برایشان بنویسیم و در ازای هر پنج ورق یک درهم پردازند. مردم به فزّاء شکایت کردند، او نویسندگان را فراخواند و با آنان در این باره صحبت کرد و گفت: به مردم نزدیک شوید تا برای آنان سودمند باشید و خودتان نیز سود ببرید، ولی آنان از گفته وی سرپیچی کردند. آنگاه فزّاء [ناگزیر] به مردم اعلان کرد که می خواهد کتاب معانی القرآن را با شرحی کاملتر و بیانی مبسوطتر از گذشته املا کند.

از آن پس در مسجد نشست و به املا آن پرداخت و پیرامون سوره حمد، صد ورق مطلب بیان داشت. با این عمل طولی نکشید که نویسندگان نزد فزّاء آمدند و گفتند: آنچه مردم (از این کتاب) بخواهند در اختیار آنان قرار می دهیم و از آن پس در برابر هر ده ورق که می نوشتند یک درهم می گرفتند.

این موضع فزّاء نسبت به دوستاران دانش او، ما را به پژوهش درباره خلق و خو و مشی ادبی او وامی دارد. همان طور که وی در برابر نویسندگان موضع قاطعانه‌ای فرمایش گرفت، می بینیم که نظیر همین شیوه را در برابر علمای نحو که قصد داشتند از تعلیم نحو به مردم خودداری کنند، فرمایش می گیرد. پیشتر از این از خبری که ابو العباس ثعلب نقل

شیوه های تفسیری قرآن، ص: ۷۶

کرده بود، یاد کردیم و گفتیم که عدّه زیادی از شاگردان فزّاء از حضور در درس خودداری می کردند، زیرا او نحو را به طور ساده و روان به افراد مبتدی آموزش می داد و افرادی بودند که نمی خواستند دیگران نحو را بیاموزند و فزّاء چون چنین دید، بر املا کردن نحو پافشاری کرد و گفت: حتی اگر دو نفر از شاگردانم در درس حضور یابند درس را املا خواهم کرد و به این ترتیب شانزده سال به این کار ادامه داد. او معتقد بود نباید علم تنها در انحصار گروهی از مسلمانان باشد، چرا که زکات علم، نشر و گسترش دادن آن است.

از سوی دیگر، این اخبار بیانگر این است که علم فزّاء به قدری مورد استقبال مردم قرار گرفته بود که آنان برای به دست آوردن تألیفات وی بر یکدیگر سبقت می جستند و نویسندگان از آنها بهره برداری مادی می کردند.

تذکره نویسان درباره زندگی فزّاء می نویسند: او بیشتر در بغداد اقامت داشت و از اموالی که به دست می آورد، مقداری را ذخیره می کرد و چون پایان سال می شد به کوفه می رفت و به مدت چهل روز در آنجا با خانواده اش به سر می برد و اموالی را که گرد آورده بود در میان خویشاوندانش تقسیم و به آنان احسان و نیکی می کرد. و می توان گفت که او با این کار نیکش فردی متدین و پرهیزگار بوده است.

فزّاء، گرچه به پاره‌ای از خصایل نیک آراسته بود، ولی از آنجا که هیچ انسانی بی عیب نیست، ناگزیر نشانه‌هایی از کاستی و عیب در او به چشم می خورد و چنان که نقل شده، او فردی متکبر، خودبین و مغرور بود و نسبت به سیویه دشمنی و تعصب زیادی داشت

و در عین حال کتاب او را پیوسته همراه داشت و در نحو بدان استناد می‌کرد.

در شعر جز سه بیت از فزّاء نقل نشده و شاید او پس از ارتباط با خلیفگان، نتیجه تجارب و عقاید خود را در قالب این اشعار بیان داشته است:

لن ترانی تلک العیون بباب لیس مثلی یطیق ذلّ الحجاب «چشمان مردم هرگز مرا بر در خانه‌ای نخواهند دید. کسی چون من قدرت تحمل اهانت دربانان را ندارد».

شیوه های تفسیری قرآن، ص: ۷۷ یا امیرا علی جریب من الأرض له تسعة من الحجاب «ای کسی که بر مقداری از زمین حکومت می‌کنی و نه نفر دربان داری...».

جالسا فی الخراب یحجب فیه ما رأینا إماره فی خراب «درحالی که در ویرانه نشستهای و در آن جا دربانی می‌کنی، ما فرمانروایی در ویرانه را هرگز ندیده‌ایم».

سرانجام، مرگ فزّاء فرامی‌رسد و او در سال ۲۰۷ ه ق در سن شصت و هفت سالگی از دنیا می‌رود.

سلمه بن عاصم شاگرد او می‌گوید: هنگامی که فزّاء در بستر بیماری افتاده بود، بر او وارد شدم و او درک و هوش خود را از دست داده بود، در آن حال می‌گفت: اگر نصب باشد نصب است و اگر رفع باشد، رفع است و بدین سان این دانشمند در طی زندگانی خود به فراگیری علم نحو و لغت پرداخت و دانش خود را در راه خدمت به قرآن به کار گرفت.

شیوه فزّاء در تفسیر قرآن

نکته بسیار قابل توجهی که در شیوه تفسیری فزّاء وجود داشت و برای ما قابل درنگ است، اهمیت دادن وی به قرائت است؛ و اهتمام به قرائت از اصیل‌ترین شیوه‌های عملی در مطالعات قرآنی است و مقصود از بررسی این شیوه عملی تصحیح قرائت و ضبط درست آن است، چرا که تحریف لفظی و به دنبال آن تحریف معنوی قرآن از تغییر قرائت ناشی می‌شود. بنابراین، اهتمام به درستی تلفظ، همزمان با اهتمام به سلامت معنای آیات قرآن موجب حفظ و نگهداری متن قرآن از هرگونه شبهه و تحریف می‌شود.

این شیوه عملی در قرائت، افزون بر این که در توثیق نص قرآن و نگهداری آن از تحریف، دارای ارزش حیاتی و عملی قابل ملاحظه‌ای است، در زمانی که کتابت رواج نداشته و اعتماد مردم تنها به ذهن و حافظه خودشان بوده است، نیز ارزشی والا دارد.

اهتمام به قرائت به‌طور منطقی مستلزم اهتمام ورزیدن به ساختار نحوی در متن

شیوه های تفسیری قرآن، ص: ۷۸

قرآن است، زیرا اهمیت دادن به ضبط دقیق حروف آخر واژه‌ها اساس معناست، زیرا معنا پیرامون ثبت واژه دور می‌زند: هر فاعلی مرفوع و هر مفعولی منصوب و هر اسمی که اسباب جر در آن باشد، مجرور است و همچنین است سایر ابواب نحوی ... بنابراین، توجه نحویان به اعراب قرآن پیش از هر چیزی به منظور خدمت به معنای قرآن و روشن شدن آن بوده است و من در تحلیل نصوص قرآنی، تلاشی خالصانه‌تر و صادقانه‌تر از تلاش نحویان که در راه خدمت به متن قرآن به‌طور خاص و متون عربی به‌طور عام، داشته‌اند، سراغ ندارم. البته آنان گاهی دچار اشتباه جزئی نسبت به متون شده‌اند، ولی تردیدی نیست که تلاش خالصانه نحویان در زیبا بیان کردن متن قرآن و اهداف عالی آنها در روشن ساختن معانی، چیزی است که جا دارد بدان مباحث شود، مباحثاتی نه با سخنانی اغراق‌آمیز و پرزرق‌وبرق بلکه با پژوهشی ژرف درباره کوششهای نحویان که کارهای درست ایشان را بازگوید، خطاهایشان را به نقد کشد و در صورت نیاز، شیوه‌های آنان را تصحیح کند.

در نسخه خطی که نزد من است و از نسخه موجود در کتابخانه عثمانیه نور، عکس برداری شده، تاریخ نگارش «معانی القرآن» قرن چهارم هجری بیان شده است.

این نسخه از ابتدای سوره زمر تا آخر قرآن را دربردارد و از طریق همین نسخه می‌کوشیم با روش ابو زکریا فراء آشنا شویم. از آغاز این تفسیر اهتمام به قرائت که قبلاً بدان اشاره کردیم، به چشم می‌خورد.

۱- الف: او در مورد آیه: *يُخْرَبُونَ يُؤْتِيهِمْ بِأَيِّدِيهِمْ وَأَيْدِي الْمُؤْمِنِينَ* «۱»، می‌نویسد: قراء بر «یخربون» اجماع کرده‌اند، مگر ابو عبد الرحمن سلمی که «یخربون» قرائت کرده است و قرائت همه آنان صحیح است، گرچه جمع کردن میان قرائت قراء نزد من پسندیده‌تر

(۱) - حشر / ۲.

شيوه های تفسیری قرآن، ص: ۷۹

است، و دلیل این که فراء قرائت اجماعی را ترجیح می‌داد و بهتر می‌دانست این بود که به اعتقاد وی قاریان از محدثینی پیروی می‌کنند که به تأویل قرآن داناترند.

ب: فراء معتقد بود، قرائتی درست است که موجب تغییر معنا نشود، ولی او برای حفظ امانت علمی دوست داشت که اعلان کند؛ کسی تاکنون چنین قرائت نکرده است.

به عنوان مثال، در مورد آیه: *الَّذِينَ يَجْتَبُونَ كِبَائِرَ الْإِثْمِ وَالْفَوَاحِشَ*، می‌گوید: یحیی بن وثاب «کبیر» خوانده و از ابن عباس نقل شده که منظور از «کبیر الإیثم» (گناه بزرگ) شرک است و این تفسیر با قرائت کسی همخوانی دارد که آن را به صورت مفرد خوانده است.

ولی عموم قراء، کبائر الإیثم و الفواحش؛ قرائت کرده‌اند، آنان «کبائر» را شیء کلی در نظر گرفته‌اند با این که در اصل یک چیز است. به نظر من [- فراء] کسانی که «کبائر» قرائت کرده‌اند بهتر است «الفواحش» را جرّ دهند، یعنی آن را به کسر (الفواحش) بخوانند، زیرا عموم قراء آن را به فتح خوانده‌اند، تا «کبائر» به مجموع الإیثم و الفواحش، اضافه شده باشد، سپس می‌گوید: کسی را از قراء ندیدم که «الفواحش» را به کسر بخواند؟

۲- چنان که گفتیم فراء به خاطر تأثیر مهم قرائتها در معنا به آنها اهمیت می‌داد.

الف: از این رو، فراء همیشه دوست داشت قرائت را از لحاظ معنوی توجیه کند و در پی قرائت، زیبایی معنا و حلاوت مضمون را نمایان سازد و ما این مطلب را در ضمن مثال دنبال می‌کنیم: خداوند متعال فرموده: *قُلْ أَرَأَيْتُمْ مَا تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ أَرُونِي* «۱»، «به آنها بگو: آنچه را به جای خدا پرستش می‌کنید، به من نشان دهید...». سپس فرموده:

مَا ذَا خَلَقُوا مِنَ الْأَرْضِ، «چه چیزی از زمین را آفریده‌اند؟» و نفرموده: ماذا خلقت و ماذا خلقن، زیرا منظور خداوند بتهایند و از آنجا که آنها نیز مانند سلاطین و دیگران مورد خطاب، ستایش، مراجعه و تعظیم قرار می‌گرفتند، آنها را به منزله انسان قرار داده است. فراء برحسب قرائت ابن مسعود بر این معنا تأکید دارد و می‌گوید: عبد الله بن مسعود من تدعون من دون الله، قرائت کرده و از بتها تعبیر به «من» کرده است و در این تعبیر، بتها در گفتار و کردار به‌طور آشکار به انسان تشبیه شده‌اند.

(۱) - احقاف / ۴.

شيوه های تفسیری قرآن، ص: ۸۰

ب: فراء در توجیه معنوی قرائت از یکی از وسایل مهم تفسیر یعنی از شأن نزول آیات کمک می‌گرفت. به عنوان مثال، آیه: *أَلَيْسَ*

اللَّهُ بِكَافٍ عَبْدَهُ، را یحیی بن وثاب و ابو جعفر مدنی، اَلیسَ اللّٰهَ بِكَافٍ عِبَادَهُ، به لفظ جمع قرائت کرده‌اند، در حالی که دیگر مسلمانان آن را به لفظ مفرد (عبده) خوانده‌اند، و فَرَّاءٌ در تفسیر قرائت مسلمین بیان می‌کند که قریش به پیامبر صلی اللّٰه علیه و اله گفتند: آیا نمی‌ترسی که خدایان ما تو را به خاطر نکوهش از آنها، بفریبند؟ آن‌گاه خداوند متعال این آیه را نازل کرد: أَلَيْسَ اللّٰهَ بِكَافٍ عَبْدَهُ (۱)، «آیا خدا برای حفظ و نجات بنده‌اش - محمّد صلی اللّٰه علیه و اله بسنده نیست؟» پس چگونه تو را از غیر او می‌ترسانند؟

سپس فَرَّاءٌ با نگرش کلی به داستانهای قرآن، قرائت دیگر را توضیح می‌دهد و می‌گوید: کسانی که «عباده» خوانده، گفته‌اند: مقصود از این واژه پیامبرانند که امت‌هایشان آنان را تهدید می‌کردند، چنان‌که قرآن سخن قوم هود را نقل می‌کند که به او گفتند: إِنَّ نَقُولُ إِلَّا اغْتِرَاكَ بَعْضُ آلِهَتِنَا بِسُوءٍ (۲)، «تنها چیزی که درباره تو می‌گوییم این است که بعضی از خدایان ما به تو زیان رسانده‌اند»، پس خداوند متعال که فرموده: أَلَيْسَ اللّٰهَ بِكَافٍ عِبَادَهُ، منظور از «عباد» محمّد صلی اللّٰه علیه و اله یا پیامبران پیش از اویند و هر دو قرائت درست است.

۳- فَرَّاءٌ و علم نحو الف: فَرَّاءٌ گاهی برای زیبایی معنای لفظ یک نوع قرائت را نیکو می‌شمرد. او در مورد آیه: وَالسَّمَاوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ (۳)، «و آسمانها پیچیده در دست اوست» می‌گوید: رفع سموات به بای یمینه است و گویی خداوند فرموده: وَالسَّمَاوَاتُ فِي يَمِينِهِ (۴) و در این صورت بهتر این است که مَطْوِيَّاتٌ منصوب و حال باشد.

(۱) - زمر / ۳۶.

(۲) - هود / ۵۴.

(۳) - زمر / ۶۷.

(۴) - ظاهراً مراد این است که رفع «سموات» به وسیله متعلق جارّ و مجرور است و در اصل استقرت السموات فی یمینه بوده است. م.

شبهه های تفسیری قرآن، ص: ۸۱

ب: فَرَّاءٌ گاهی در تحقیق و بررسی صنعت نحو، در پی بیان وجوهی برمی‌آید که ناخودآگاه موجب فاسد شدن معنا می‌شود و در مورد آیه: فَأَعْبُدِ اللّٰهَ مُخْلِصاً لَهُ الدِّينَ (۱)، «خدا را پرستش کن و دین خود را برای او خالص گردان» می‌گوید: الدِّينَ منصوب است به مخلصاً، سپس وجه دیگری بیان می‌کند که در آن، الدِّينَ مرفوع به «له» است و مخلصاً لازم است نه متعدی و گویی چنین است: اعبد اللّٰه مطيعاً فله الدِّين، ولی این توجیه نحوی سیاق معنا را بر هم می‌زند، بلکه می‌توان گفت: موجب تکرار معنا می‌شود بدون این که چیزی بر آن بیفزاید، زیرا آیه بعد که می‌فرماید: أَلَا لِلّٰهِ الدِّينُ الْخَالِصُ، معنایش کاملاً همان است که فَرَّاءٌ در قرائت به رفع اراده کرده است. بنابراین، اگر او به سیاق بین دو آیه توجه می‌داشت، وجه دوم را یاد نمی‌کرد.

ج: به رغم این که دیدگاههای نحوی فَرَّاءٌ منبغی دارد که از آن گرفته شده است، اما گاه نظریه‌ای را از او می‌بینیم که بسیار جالب است. به عنوان مثال در مورد آیه: وَإِذَا مَسَّ الْإِنْسَانَ ضُرٌّ دَعَا رَبَّهُ ... نَسِيَ مَا كَانَ يَدْعُو إِلَيْهِ (۲)، «هنگامی که انسان را زبانی رسد، پروردگار خود را می‌خواند ... ولی هر گاه نعمتی به او عطا شود کسی را که می‌خواند به فراموشی می‌سپارد» می‌گوید: مقصود از «ما» خداوند متعال است. او سپس گفتگویی را درباره به کار رفتن «ما» به جای «من» مطرح می‌کند:

اگر بگویید چرا قرآن نسی من کان یدعوا؛ نگفت؟ پاسخ این است که لفظ «ما» گاهی به جای «من» به کار رفته است. چنان‌که خداوند متعال فرماید: قُلْ يَا أَيُّهَا الْكَافِرُونَ* لَا أَعْبُدُ مَا تَعْبُدُونَ* وَلَا أَنْتُمْ عَابِدُونَ مَا أَعْبُدُ، منظور از «ما» در ما أعبد خداوند متعال است. خداوند در جای دیگری می‌فرماید: فَانكحوا ما طاب لكم من النساء؛ که به جای «من» لفظ «ما» به کار رفته است. و نظیر این

است آیه: أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتَ بِيَدِي؛ یعنی لمن خلقت.

ممکن است منظور از «ما» در نَسَبِي مَا كَانَ يَدْعُوا إِلَيْهِ چیزی باشد که به خاطر آن چیز قبلا خدا را می خواندند. به هر حال شما مختارید که ضمیر إلیه را به «ما»

(۱) - زممر / ۲.

(۲) - زممر / ۸.

شيوه های تفسیری قرآن، ص: ۸۲

برگردانید یا به «من» که هر دو وجه صحیح است و چنان که مشاهده می شود بنابر هر دو وجه معنا زیباست، هر چند به گفته فزّاء، بنابر وجه دوم، معنا شیرین تر است، زیرا آیه به خواسته مردم اشاره دارد و حالت حسرت و زاری و خواری آنها را در روزی که انسان فراموشکار به خاطر زیانهایش به خدا پناه می برد، مجسم می سازد.

۴- حقیقت این است که فزّاء مرد معنا بود و در آن دقت می کرد و دَقَّت و تَأَمَّلَ از کسی مانند فزّاء عجیب نیست، زیرا هنر او اندیشیدن درباره سخن است. او به این پرسش که: چگونه خداوند فرموده: وَ لَا يَرْضَى لِعِبَادِهِ الْكُفْرَ «۱»، «خداوند هرگز کفر را برای بندگانش نمی پسندد»، در حالی که آنها کافر شدند؟ پاسخ می دهد: تقدیر آیه: لَا يَرْضَى أَنْ يَكْفُرُوا است، یعنی خدا کافر شدن آنها را نمی پسندد، نه این که اصل کفر را [تا نگذارد کسی کافر شود].

۵- فزّاء درباره شیوه قرآنی، بررسیهای جالب و اساسی داشت که حاکی از هشیاری بسیار وی بود:

الف- او در بیان شیوه آوردن ضمیر در سخن خدای متعال: فَأَثَرَنَ بِهِ نَقَعًا «۲»:

می گوید: مقصود از «به»، «بالوادی» (در بیابان) است، هر چند قبلا ذکر نشده است و این کاربرد جایز است، زیرا گردوغبار تنها از مکان بلند می شود هر چند نام آن برده نشده باشد. و هر گاه نام چیزی شناخته شود، ضمیر کنایه از آن آورده می شود، هر چند ذکر از آن چیز به میان نیامده باشد.

خداوند در سوره قدر می فرماید: إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ «۳»، «ما قرآن را در شب قدر نازل کردیم». این آیه ابتدای سوره است و در هیچ سوره دیگری ابتدا به ضمیر نشده مگر پس از آن که در آیات قبل ذکر از مرجع آن به میان آمده است، مانند: حم* وَالْكِتَابِ الْمُبِينِ* إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ...؛ و در جای دیگر خداوند می فرماید: إِنِّي أَحْبَبْتُ حُبَّ الْخَيْرِ عَنْ ذِكْرِ رَبِّي حَتَّى تَوَارَتْ بِالْحِجَابِ «۴»، «گفت من این اسبان را به خاطر پروردگارم

(۱) - زممر / ۷.

(۲) - عادیات / ۴.

(۳) - قدر / ۱.

(۴) - ص / ۳۲.

شيوه های تفسیری قرآن، ص: ۸۳

دوست دارم (همچنان می گفت) تا خورشید در حجاب (شب) پنهان شد» و مقصود از ضمیر در «توارت» خورشید است، در حالی که قبلا ذکر از آن به میان نیامده است.

ب- فزّاء از زیبایی تکرار در بیان قرآنی به طور خاص و در بیان عربی به طور عام پرده برمی دارد. او در مورد آیه: كَلَّا سَيُوعَفُ تَعْلَمُونَ* ثُمَّ كَلَّا سَوْفَ تَعْلَمُونَ، می گوید:

عرب به منظور تأکید و بیم دادن بیشتر، واژه را تکرار می کند و این آیه از همین باب است، و در آیه: لَتَرَوُنَّ الْجَحِيمَ * ثُمَّ لَتَرَوُنَّهَا، نیز تکرار فعل برای تأکید است.

ج- فزاء شیفته آهنگ بیان قرآن بود، از این رو، در برابر متون قرآن بسیار درنگ می کرد و آهنگ شیوه بیانی آن را مورد توجه قرار می داد. او می گوید: در آیه: إِنَّهَا تَرْمِي بِشَرَرٍ كَالْقَصْرِ «۱»، «البته آن آتش شراره ای پرتاب می کند مانند قصری بزرگ» منظور از «قصر» بنایی از بناهای بزرگ عرب است و مفرد و جمع آن هر دو، عربی هستند. خداوند متعال می فرماید: سَيُهْزَمُ الْجَمْعُ وَيُوَلُّونَ الدُّبُرَ «۲»، «بزودی همه کفار شکست می خورند و پا به فرار می گذارند» منظور از یولون الدبر، پشت کردن کفار است. گویی قرآن بنا بر آنچه عرب دوست می داشت، یعنی هماهنگی مقاطع آیات، نازل شده است، چنان که می بینیم در سوره قمر می فرماید: إِلَى شَيْءٍ نُكْرٍ؛ كَافٍ «نکر» را هماهنگ با دیگر آیات این سوره مضموم و تلفظ آن را ثقیل ساخته است و در جای دیگر می گوید: فَحَاسِبُنَا حِسَابًا شَدِيدًا وَعَذَابُنَا عَذَابًا نُكْرًا «۳»، و فزاء اتفاق نظر دارند که قرائت این آیه آسان و روان ولی قرائت آیه نخست سنگین و دشوار است؛ و نظیر این است: الشَّمْسُ وَالْقَمَرُ بِحُسْبَانٍ «۴»، و نیز سخن خداوند: جَزَاءٌ مِنْ رَبِّكَ عَطَاءٌ حِسَابًا «۵»، به این ترتیب مقاطع آیات هماهنگ با یکدیگر آمده است و این هماهنگی و نظم در آیات قرآن بیش از آن است که در این کتاب بیان شود. و ذکر همین چند مورد برای شما خوانندگان گرامی بسنده است.

(۱) - مرسلات / ۳۲.

(۲) - قمر / ۴۵.

(۳) - طلاق / ۸.

(۴) - رحمن / ۵.

(۵) - نبا / ۳۶.

شیوه های تفسیری قرآن، ص: ۸۴

۶- فزاء در تفسیر واژه های قرآن از تفسیر روایی و یا تفاسیر عرب یعنی اهل لغت بهره می گیرد.

الف: به عنوان مثال، او در مورد سخن خدای متعال: وَ حَاقَ بِهِمْ «۱»، می گوید: این جمله در سخن عرب به معنای عاد علیهم (به آنها برگشت) می باشد و در تفسیر آمده است: حاق بهم، یعنی احاط بهم و نزل بهم، (آنها را احاطه کرد و بر آنها نازل شد).

و نیز می گوید: واژه زُخْرَفًا، «۲» به معنای طلا است و در تفسیر آمده است:

نجعلها لهم من فضة و من زخرف، «ما برای آنها خانه هایی از طلا و نقره قرار می دهیم» فزاء در این گونه تفسیرها، باز گوکننده نظر صحابه و تابعین یا بیان کننده تفسیر اهل لغت با رعایت اختصار است.

ب: در عین حال او با ذکر شأن نزول یا رویدادهای تاریخی نقل شده درباره آیات قرآن، از خود علاقه زیادی برای روشن ساختن معنای آنها نشان می دهد. وی در توضیح آیه: وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لِلَّذِينَ آمَنُوا لَوْ كَانَ خَيْرًا مَا سَبَقُونَا إِلَيْهِ «۳»، «کافران درباره مؤمنان گفتند. اگر (اسلام) چیز خوبی بود هرگز آنها بر ما پیشی نمی گرفتند»، می گوید: چون قبایل «مزینه»، «جهینه» و «غفار» به اسلام گرویدند، قبیله های «بنی عامر» و «غطفان» و «اشجع» و «أسد» گفتند: اگر اسلام آوردن خوب بود، چوپانان هرگز بر ما پیشی نمی گرفتند. این است معنای سخن خدای متعال: لَوْ كَانَ خَيْرًا مَا سَبَقُونَا إِلَيْهِ.

در مورد آیه: قُلْ لَا أَسْئَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِلَّا الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبَى «۴»، «بگو من هیچ پاداشی از شما برای رسالتم درخواست نمی کنم، جز دوست داشتن نزدیکانم». گفته است: انصار هزینه ای برای پیامبر جمع آوری کردند تا در ازای رنج و زحمتی که از طرف اصحاب بر آن حضرت وارد می شد از آن بهره مند شود. آنان، آن را نزد پیامبر صلی الله علیه و اله آوردند و گفتند: خداوند متعال ما را به

وسیله تو هدایت کرد و تو فرزند برادر (مهاجر) ما هستی.

این مال را بگیر و از آن، برای نیازمندیهای خود استفاده کن. حضرت از قبول آن

(۱) - نحل / ۳۴.

(۲) - زخرف / ۳۵.

(۳) - احقاف / ۱۱.

(۴) - شوری / ۲۳.

شيوه های تفسیری قرآن، ص: ۸۵

خودداری کرد و خدا آیه مورد بحث را نازل فرمود: ای پیامبر به آنان بگو من در برابر رسالتم مزدی از شما مطالبه نمی‌کنم، جز این که شما خویشان و نزدیکان مرا دوست بدارید. ابن عباس گفته است: منظور از «قربی» خویشاوندان رسول خدا صلی الله علیه و اله از قریش هستند. «۱»

فراء در این بعد از شیوه تفسیری خویش، خود را در چهارچوب نوشته‌های

(۱) - روایات فراوانی در منابع اهل سنت و شیعه از شخص پیامبر صلی الله علیه و اله نقل شده که نشان می‌دهد منظور از «قربی» اهل بیت و نزدیکان و خاصان پیامبرند، نه عموم خویشاوندان آن حضرت از قریش، به عنوان نمونه:

۱- احمد در فضائل الصحابه با سند خود از سعید بن جبیر از عامر چنین نقل می‌کند: «هنگامی که آیه:

قُلْ لَا أَسْئَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِلَّا الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبَى، نازل شد، اصحاب عرض کردند ای رسول خدا! خویشاوندان تو که مودت آنها بر ما واجب است کیانند؟ فرمود، علی و فاطمه و دو فرزندشان (حسن و حسین علیهما السلام)، و این سخن را سه بار تکرار فرمود. احقاق الحق، ج ۳، ص ۲ و تفسیر قرطبی، ج ۸، ص ۵۸۴۳.

۲- از امام علی بن حسین علیهما السلام نقل شده که وقتی امیر مؤمنان علیه السلام به شهادت رسید، حسن بن علی علیهما السلام در میان مردم خطبه خواند که بخشی از آن این بود: انا من اهل البيت الذي افترض الله مودتهم على كل مسلم فقال تبارك و تعالی لبنيه صلی الله علیه و اله قل لا اسئلكم عليه اجرا الا المودة في القربى و من يقترف حسنة نزد له فيها حسنا فاقتراف الحسنه مودتنا اهل البيت؛ من از خاندانی هستم که خداوند مودت آنها را بر هر مسلمانی واجب کرده است، و به پیامبرش فرمود: قل لا اسئلكم ... منظور خداوند از «اكتساب حسنة» مودت ما اهل بيت است. مستدرک الصحيحین، ج ۳، ص ۱۷۲.

۳- سیوطی در الدر المنثور، ج ۶، ص ۷، در ذیل آیه مورد بحث از مجاهد، از ابن عباس نقل کرده که در تفسیر آیه: قُلْ لَا أَسْئَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِلَّا الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبَى؛ گفت: أن تحفظونی فی اهل بیتی و تودوهم بی؛ منظور این است که حق مرا در اهل بیتم حفظ کنید، و آنها را به سبب من دوست بدارید.

فخر رازی از کشف زمخشری چنین نقل می‌کند: «وقتی این آیه نازل شد، عرض کردند: ای رسول خدا! خویشاوندان تو کیانند که مودتشان بر ما واجب است؟ فرمود: «علی و فاطمه و دو فرزندشان». تفسیر فخر رازی، ج ۲۷، ص ۱۶۶.

بنابراین، آنچه از ابن عباس نقل شده خلاف روایات معتبری است که از طریق شیعه و سنی در تفسیر «قربی» در دسترس ما هست، علاوه بر این، مؤلف مأخذی برای آن بیان نکرده است. م.

شيوه های تفسیری قرآن، ص: ۸۶

مفسران روایی محدود ساخته است، زیرا او مطالب و شأن نزولهایی را که در تفاسیر آنها، نقل شده، بیان می‌کند.

۷- فزاء با معتزله دمساز بود، و شما- به سبب جانبداری او از مکتب اعتزال- می‌بینید که وی به آزادی اراده انسان در تفسیرش گرایش دارد. لیکن تفسیر او نه لجاجت کلامی را در خود دارد و نه بی‌پایگی تأویل را بلکه تفسیر او، تفسیری ساده و بی‌آلایش است. و در تفسیر آیه: **فَأَلَّهَمَّهَا فُجُورَهَا وَ تَقْوَاهَا**، «۱» می‌گوید: یعنی خداوند راه خیر و شر را به نفس آدمی معرفی کرد، و این آیه نظیر آیه: **وَ هَدَيْنَاهُ النَّجْدَيْنِ** «۲»، «و او را به خیر و شر هدایت نمودیم»، است.

فزاء در تفسیرش آیات مربوط به صفات پروردگار را به گونه‌ای شرح می‌دهد که هیچ عقیده‌ای را مخدوش نمی‌سازد. او در تفسیر آیه: **يُدُّ اللَّهُ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ** «۳»، می‌گوید:

یعنی در وفای به عهد دست خدا بالای دست آنهاست.

بنابراین، شیوه فزاء در تفسیر، پیش از هر چیز بر فرهنگ اصیل عرب استوار است، فرهنگی که مؤلفه‌های آن از اولین کتاب عربی یعنی قرآن و پس از آن، حدیث الهام می‌گیرد و در مرحله بعد بر تفاسیر منقوله از رسول خدا صلی الله علیه و اله و صحابه و تابعین متکی است.

سپس زبان ادبیات و تاریخ عرب را می‌توان نام برد که فزاء با تکیه بر همه اینها و اهتمام و توجه او در قدم اول به تصحیح قرائت و ضبط صحیح آن، به تفسیر آیات قرآن می‌پرداخت. او در درک اسرار زیبایی سخن در بیان قرآنی از ذوق سلیم عرب برخوردار بود.

(۱)- شمس / ۸.

(۲)- بلد / ۱۰.

(۳)- فتح / ۱۰.

شیوه های تفسیری قرآن، ص: ۸۷

فصل دوم ابو عبیده و کتاب مجاز القرآن

اشاره

ما همواره علاقه‌مندیم، سعی و کوشش مسلمانی را که در راه خدمت به اولین کتاب مسلمانان یعنی قرآن انجام می‌دهد و نیز همه جوانب زندگی او را تا آن‌جا که منابع و مصادر از وی سخنی به میان آورده‌اند؛ آشکار ساخته و مورد بررسی قرار دهیم. در غیر این صورت، تصویری درست و همه‌جانبه از آنها به دست نخواهیم آورد و جز اندکی از زندگی آنان برای ما روشن و قطعی نخواهد بود؛ زیرا مهارت‌ها و گرایشهای فکری یک فرد بدون تردید در تألیفات علمی او منعکس می‌شود. از این رو، تفاسیر قرآن، در ترسیم اندیشه مفسر از ارزش والایی برخوردار است و مفسر نیز به نوبه خود اگر از آگاهیها و اندیشه و شخصیت علمی بهره‌مند باشد، تفسیرش منبع باارزش دیگری در تاریخ اندیشه دورانی خواهد بود که وی در آن دوران نگاشته است. بنابراین، اهمیت دادن به دانش و مهارت مفسر و بررسی آثار و فعالیت‌های گوناگون زندگانی وی ما را به شناختی آگاهانه از شیوه او در تفسیر قرآن و راه و روش او در تفهیم و تفهم آن می‌رساند.

به اعتقاد من، هیچ مفسری به اندازه ابو عبیده معمر بن مثنی - که محور بحث ماست - نیازمند این نیست که همه دقایق زندگی اش مورد جستجو و بررسی قرار گیرد، زیرا او از جهاتی مهم بود:

نخست این که؛ فارسی‌زبانی بود متعصب و ضدّ عرب، دوم؛ یهودی‌زاده بود، و سوم این که مسلمانی بود که علوم و معارف را به طرز گسترده، بخوبی می‌دانست.

اهمیت این مرد، آن بود که به عنوان یک مفسر، وقتی به تفسیر کتاب خدا می‌پردازد، از

شبهه های تفسیری قرآن، ص: ۸۸

همه این جهات به دست می‌آید؛ و لذا ما تلاش خود را در اخباری که در منابع عربی درباره ابو عبیده است متمرکز می‌کنیم. ابو عبیده در سال ۱۱۰ هجری متولد شد. قفطی در این باره حکایتی را نقل کرده که خلاصه‌اش چنین است: امیر جعفر بن سلیمان از ابو عبیده راجع به زمان ولادتش سؤال کرد. او گفت: پاسخ این سؤال را عمر بن اُبی ربیعہ مخزومی پیش از من داده است. هنگامی که از وی سؤال شد، چه وقت تولد یافتی؟ پاسخ داد: «در شبی که عمر بن خطاب از دنیا رفت» و من نیز در شبی که حسن بن اُبی الحسن بصری مرد تولد یافتم و آن شبی از سال ۱۱۰ هجری بود. بنابراین، پاسخ من و پاسخ عمر بن اُبی ربیعہ یکی است. ولی علان شعبوی می‌نویسد: ابو عبیده در سال ۱۱۴ هجری متولد شده است.

نظیر این اختلاف نظر را در تاریخ فوت او نیز می‌بینیم. به هر حال، این اختلاف تأثیری بر آنچه ما در صدد بیان آن هستیم، ندارد. علان شعبوی شخصا ادعا کرده که ابو عبیده ملقب به سبخت، از مردم ایران و ایرانی الاصل بوده است. سیرافی نقل می‌کند که چون از اصالت ابو عبیده سؤال شد، گفت: پدرم به من خبر داد که پدرش در «باجروان» یهودی بود. ابن خلکان معتقد است: «باجروان» نام قریه‌ای از توابع بلخ است، چنان‌که نام شهری در ارمنستان، از توابع سروان نیز می‌باشد. او این قول را که ابو عبیده از اهالی این شهر باشد، ترجیح می‌دهد.

در هر صورت زادگاه او خواه شهر بوده یا روستا، هر دو از توابع ایران است و در صورتی که ابو عبیده یهودی‌زاده و ایرانی الاصل بوده باشد، غلام بنی عبید الله بن معمر تیمی از عشیره مره بن کعب بن لؤی بوده، یعنی تربیت شده عرب است. این قبیل اخبار پراکنده، هر چند اطلاعات اندکی از تولد ابو عبیده، به دست می‌دهد امّا اخباری که وضعیّت خانوادگی و یا چگونگی دوران کودکی او را در ایران برای ما بیان و مشخص کند که زندگی علمی او در عراق چگونه سپری شده است؛ وجود ندارد، جز یک خبر ضعیفی که یاقوت حموی آورده و مضمونش چنین است: ابان بن

شبهه های تفسیری قرآن، ص: ۸۹

عثمان بن یحیی بن زکریای لؤلؤی، استاد ابو عبیده و ابن سلام جمعی بوده است و این دو شاگرد، اشعاری را از استادشان (ابان) نقل کرده‌اند و نیز مفاد خبر دیگری که یاقوت نقل می‌کند چنین است: ابو عبیده لغت را از یونس بن حبیب و ابو عمرو بن علاء فراگرفت و او این خبر را به هشام بن عروه اسناد داده است.

لیک، این گفتارها، وسعت دانش و اطلاعات ابو عبیده را تایید می‌کند و برای ما همین بس است که جاحظ درباره او می‌گوید: «در میان اصحاب اجماع و دیگران، فردی داناتر از او در همه علوم نبود» سخن یزید بن مره دیدگاه جاحظ را بیشتر تأیید می‌کند آن‌جا که می‌گوید: «از ابو عبیده درباره هیچ دانشی سؤال نمی‌شد، مگر این‌که سؤال‌کننده گمان می‌کرد وی به علوم دیگر آشنا نیست و به هیچ علمی بیشتر از این علم نپرداخته است.»

اگر به نخستین منابع دانشها و مهارتهای ابو عبیده مراجعه کنیم، او را به سه منبع وابسته خواهیم یافت:

۱- فرهنگ یهود که آن را از نیاکانش به ارث برده بود.

۲- فرهنگ ایرانی که آن را در وطنش آموخته بود.

۳- سرانجام، دانش عربی که برای تحصیل آن تلاش کرد تا این‌که به آن شهرت یافت. اگر تمام کتابهای ابو عبیده سالم و دست‌نخورده مانده بود، قادر بودیم، ابعاد شخصیت علمی او را به روشنی به تصویر کشیم. بنابراین، برای ما به آسانی مقدور نیست از میزان دانشی که وی از ناحیه یهود به دست آورده است، آگاه شویم و به عنوان مثال همین دانش را در کتاب مجاز القرآن وی که کاملاً خالی از اسرائیلیات است، توضیح دهیم و یاقوت حموی نیز تمام تألیفات ابو عبیده را بیان نکرده است و در میان کتابهایی

هم که از او به ثبت رسانیده، کتابی که در زمینه اسرائیلیات تألیف کرده باشد، وجود ندارد.

لیک در مورد دانش ایرانی ابو عبیده، آثار و شواهدی در دست است که نشان‌دهنده دانش اوست. البته، بسیار در آن غلو شده است. چه، می‌گویند: او این دانش را در

شیوه های تفسیری قرآن، ص: ۹۰

بدگویی از عرب و طرفداری از ایرانیان به کار گرفت و به همین جهت وی یکی از رؤسای شعوبیه به شمار می‌آمد. ابن ندیم در الفهرست، نام برخی از کتابهایی را که وی در آنها به بدگویی از عرب پرداخته، ذکر کرده و نوشته است: ابو عبیده معایب عرب را منتشر و از زشتیهای آنان سخن می‌گفت. او کتابهای لصوص العرب و ادعیاء العرب را بر ضد عرب نوشت و از سوی دیگر کتابی در فضیلت ایرانیان تألیف کرد و به وسیله آن به عرب فخر می‌فروخت. او تألیف دیگری در اخبار مربوط به ایرانیان دارد و مسعودی در مروج الذهب از آن نام می‌برد. در این کتاب ابو عبیده سلسله سلاطین ایران و جانشینانشان و نیز اخبار و سخنان و تیره‌های مختلف آنان و همچنین شهرها و دهستانهایی که آنان بنا کردند و نه‌رهایی که کردند و خانواده‌هایشان و نام و نشان هر گروه از آنان، از قبیل شهارجه و دیگران را توصیف می‌کند و هدف ابو عبیده از نوشتن این گونه کتابها آن بود که برتری خود را بر عرب- که کشورش را فتح کرده و آن را به نور اسلام روشن ساخته بود- به اثبات برساند.

ابن قتیبه یکی از روشهایی را که ابو عبیده در بد نام کردن عرب دنبال می‌کرد، برای ما ترسیم کرده است. او آنچه عرب بدان افتخار می‌کرد، به ریشخند می‌گرفت.

عرب به قوس حاجب [نام شخصی است] فخر می‌ورزید و به وفاداری او عزت می‌جست، در حالی که ابو عبیده کار حاجب را کوچک و کم‌ارزش شمرده است. او سخن شاعر عرب:

ایا ابنه عبد الله و ابنه مالک و یا ابنه ذی البردین و الفرس و الورد «ای دختر عبد الله و دختر مالک و ای دختر صاحب دو عبای پشمین و اسب و گله شتر» را با تمسخر نقل می‌کرد و از این که آنها خود را می‌ستایند که پدرانشان دارای لباس پشمی و اسب و گله شتر هستند، اظهار شگفتی می‌کرد.

ابو عبیده در آن کتاب به مقایسه عرب با شاهان ایران و تاج و تخت آنان می‌پردازد و نقل می‌کند که خسرو پرویز نهصد و پنجاه پیل در اصطبلهایش داشت و هزار کنیز در خدمت او بودند و در اتاق مخصوص وی که مشرف بر واردشوندگان بود، هزار ظرف

شیوه های تفسیری قرآن، ص: ۹۱

طلا وجود داشت.

شیوه دیگری که ابو عبیده- و دیگر شعوبیان (ملی‌گرایان)- در بدگویی از عرب بدان روی آورده بودند، جعل داستانهای زشت در شرح اشعار یا ضرب المثلهای عرب بود.

روش سومی که در کار ابو عبیده مشاهده می‌کنیم این است که او مطلبی را به غیر گوینده آن نسبت می‌داد، و هدف او و هم‌مسلكانش به تباهی کشاندن فرهنگ و ادب عرب و محو نشانه‌های آن بود تا فرهنگ قابل اعتمادی برای عرب باقی نماند و عزتی را که عرب به خاطر میراث شعری خود اندوخته بود، از میان ببرد، اشعاری که در بردارنده مفاخر عرب و حافظ انساب و جنگهایشان و بازگوکننده برداشتها و افکارشان و نشان‌دهنده وضعیت محیط اجتماعی آنها بود. ابو عبیده درباره این دو بیت شعر:

هینون لینون ایسار ذوو کرم سواس مکرمة ابناء ایسار «فرزندان عمرو غنوی، نرمخو، ثروتمند صاحب کرم، بزرگ پرورده و غنی زاده‌اند»

ان یسالوا الخیر یعطوه و ان خبروا فی الجهد ادرک منهم طیب اخبار «اگر از آنان طلب خیر شود، آن را عطا کنند و چنانچه از تلاش و کوشش آنان خبر دهند، خبرهای خوبی از آنان دریافت شود».

می‌گوید: این شعر از عرندس کلابی است که در آن بنی عمرو غنوی را می‌ستاید، ولی اصمعی منکر این نسبت است و می‌گوید: محال است که کلابی، غنوی را ستایش کند، زیرا آنها با یکدیگر دشمن بودند.

با توجه به ناپدید شدن کتابهایی که شعوبیه برای بد نام کردن عرب نوشته بودند- از جمله تألیفات ابو عبیده- معلوم می‌شود مهمترین سبب نابودی آنها این بوده است که مسلمانان، گرایش شعوبیه را گرایشی ضد اسلامی به شمار می‌آوردند؛ از این رو از بازگو کردن آن اجتناب می‌ورزیدند و افرادی مانند جار الله زمخشری که اسلامشان درست است از این گرایش بیزاری جسته‌اند. او در مقدمه کتاب خود، المفصل، خداوند را به

شيوه های تفسیری قرآن، ص: ۹۲

خاطر این که او را بر فطرت طرفداری از عرب و تعصب داشتن نسبت به آنان آفریده، و او را از پیوستن به گروه شعوبیه میزا ساخته، سپاس می‌گوید.

آنچه گفته آمد آثار دانش فارسی ابو عبیده بود و چیزی که باقی می‌ماند این است که با دانش عربی او آشنا شویم. ابن قتیبه در کتاب خود، «المعارف»، درباره او می‌نویسد:

بیگانگی ابو عبیده با عرب و اخبار وقایع آن محسوس تر بود. سیرافی می‌گوید: ابو عبیده داناترین مردم به انساب عرب و جنگهای آنان بود. او کتابهای بسیاری درباره تاریخ و جنگهای عرب دارد، مانند کتاب مقاتل الفرسان، و نیز کتابهایی درباره جنگهای معروف عرب نوشته است.

مبّرد، اصمعی و ابو عبیده را با یکدیگر مقایسه می‌کند و می‌گوید: ابو عبیده و اصمعی قهرمانان شعر و غرائب معانی بودند، ولی ابو عبیده در علم انساب بر اصمعی برتری داشت و اصمعی در علم نحو از ابو عبیده داناتر بود.

ابن منذر، دانش لغویون بزرگ قرن سوم هجری را مقایسه می‌کند و عقیده دارد که اصمعی به یک سوم لغات و ابو عبیده یک دوم لغت و ابو زید دو سوم آنها را پاسخ می‌دادند. این سخن ابن منذر برخلاف ظاهرش تفسیر شده است و گفته‌اند: منشأ این تفاوت، کمی و زیادی دانش آنان نبوده، بلکه منشأ آن وسعت فراگیری و حفظ و اظهار نظر در لغت و محدودیت در این مورد بوده است، برخی از آنان مانند اصمعی در امر فراگیری لغت دچار زحمت و فشار بودند. ابو عبیده- چنان که ابو الطیب گوید- از میان این سه نفر داناترین آنها نسبت به جنگها و اخبار عرب، و جامعترین فرد در علوم عربی بود، فراء درباره ابو عبیده می‌گوید: او کاملترین مردم و داناترین آنان به جنگهای عرب و مذاهب آنهاست.

از ابو عبیده نقل شده است که می‌گفت: در جاهلیت و اسلام هیچ گاه دو اسب سوار، باهم روبه‌رو نشده‌اند، جز این که من نوع اسب آنها و سوارکاران آن دو را می‌شناسم و این سخن باوجود اغراق آمیز بودنش بدون تردید، نشان‌دهنده دانش وسیع او نسبت به اخبار عرب است.

شيوه های تفسیری قرآن، ص: ۹۳

قفطی نقل می‌کند که ابو عبیده گفت: مثالهایی را که بر روی برگه‌های کاغذ نوشته شده بود به جعفر بن سلیمان دادم، از من سؤال شد چه تعداد است، گفتم: چهارده هزار مثال. قفطی با اظهار تعجب از این احاطه علمی و مهم دانستن آن چنین می‌گوید: بنگر به این گستردگی دانش در نقل مثالها و آنچه را که ابو عبیده قاسم بن سلام نقل کرده است با آن مقایسه کن، زیرا او پس از کوشش زیاد توانست هزار مثال بیاورد.

شاید بهترین دلیل بر وسعت دانش عربی ابو عبیده کتاب او «النقائض بین جریر و الفرزدق» باشد. او اشعاری را که میان جریر و فرزدق ردوبدل شده و در پاسخ یکدیگر گفته‌اند، در این کتاب آورده و برخی از اشعار مشکل و کلمات نامأنوس را تفسیر کرده و شرح کاملی بر جنگهای عرب و وقایع مهم آن نوشته که پایه مطالبی به شمار می‌رود که بعدها در منابع عربی آمده است. این کتاب

نشانه وسعت دانش و اطلاع ابو عبیده از ادب و شعر و تاریخ عرب و قبایل و انساب آنهاست. بدون تردید به خاطر همین شهرت علمی ابو عبیده در دانش عربی بود که هارون الرشید او را در سال ۱۸۸ هـ ق از بصره به بغداد آورد و در آنجا برخی از کتابهای ابو عبیده را آموخت.

ابو عبیده را به‌ویژه در فرهنگ اسلامی - چنان که یاقوت حموی گوید - اولین کسی می‌یابیم که درباره غرائب و الفاظ مشکل حدیث، کتاب نوشته است. دارقطنی درباره وی گفته است: ابو عبیده شخص بدی نیست هرچند به داشتن برخی از عقاید خوارج و بدعتگذاری متهم است. او با این که به دانش عربی کاملاً مسلط بود، پاره‌ای نقاط ضعف نیز داشت. به عنوان مثال خوش‌بین نبود، به‌طوری که باهلی صاحب کتاب «المعانی» می‌گوید: هرگاه دانشجویان در مجلس درس اصمعی حضور می‌یافتند، دانشی که از او کسب می‌کردند مانند سرگینی بود که از بازار در به دست می‌آوردند؛ ولی هرگاه برای کسب علم نزد ابو عبیده می‌رفتند، مثل این بود که دری را از میان سرگین برمی‌گرفتند و سببش این بود که اصمعی از بیان خوبی برخوردار بود و اشعار و مطالب کم‌ارزش را به گونه‌ای توصیف می‌کرد که زشت را در نظر مخاطب زیبا جلوه می‌داد، هرچند با این وصف بهره علمی چندانی عاید [مخاطب] نمی‌شد، ولی ابو عبیده با وجود آن که از

شيوه های تفسیری قرآن، ص: ۹۴

دانش زیادی برخوردار بود و می‌توانست بهره زیادی از آن به دیگران برساند، بیان خوبی نداشت و اشعار عربی را شکسته و نادرست می‌خواند، و آنها را با ذوق شعری و برداشت خود تفسیر نمی‌کرد، و در تفسیر شعر دچار خطاهایی می‌شد. قفطی نقل می‌کند. این شعر جریر که آغازش چنین است:

طرب الحمام بذی الاراک فهاجنی لا زلت فی فنن و ایک ناصر «آواز کبوتر در ذی الاراک مرا آن‌چنان به هیجان آورد که هنوز در میان باغستانها و درختان انبوه شاد و باطراوتم».

بر عماره بن عقیل بن بلال بن جریر خوانده شد، تا به این شعر او رسیدند:

اما الفؤاد فلا یزال موکلابهوی حمامه أو بریا العاقر «اما دلم همواره در هوای «حمامه» و یا بیابان «عاقر» است»

توزی از عماره پرسید؛ منظور از «حمامه» و «عاقر» چیست؟ عماره گفت: رفیق شما ابو عبیده چه می‌گوید؟ پاسخ داد: او می‌گوید: منظور، دو زن هستند، عماره خندید و گفت: آنها دو توده شن در جانب راست و چپ خانه من است. علاوه بر این، ابو عبیده خود اشعار رکیکی می‌سرود. از چیزهایی که بر او عیب گرفته می‌شد این بود که هرگاه سخن می‌گفت یا قرآن می‌خواند، به اشتباه خود اطمینان داشت و می‌گفت: علم نحو غیر قابل اطمینان است. از این رو - چنان که ابن ندیم نقل می‌کند - قرآن را با نگاه خود می‌خواند، زیرا دریافته بود که اگر قرآن را با صدای بلند بخواند، در قرائت آن اشتباه می‌کند.

بدون تردید، همین علومی را که ابو عبیده آموخته بود، به او شایستگی این را داد که همراه اصمعی به دربار هارون الرشید راه یابد، ولی هارون، اصمعی را برای همنشینی با خود انتخاب کرد، زیرا او خوش‌بیان‌تر و برای مجالست با سلاطین شایسته‌تر بود و بر اثر همین انتخاب است که می‌بینیم ابو عبیده و اصمعی بر ضد یکدیگر زیاد شعر گفته‌اند و هریک به مخالفت با دیگری پرداخته است و حق این است که در ورای این اختلاف یک حقیقت بزرگ نهفته و آن این است که هریک از آنها (ابو عبیده و اصمعی) در عصر

شيوه های تفسیری قرآن، ص: ۹۵

خود نماینده دو طرز تفکر متفاوت بودند.

اصمعی به دلیل عرب‌بودنش مروج اندیشه عربیت بود و در راه نشر آن تلاش می‌کرد و در صحت آنچه نقل می‌کرد، دقت داشت و صحیح‌ترین واژه‌ها را تجویز می‌کرد. اصمعی از بیم این که مبادا اشتباه کند، از پاسخ گفتن به مسائل قرآن و حدیث اجتناب می‌ورزید و اشعاری را که هجو و دشنام در آنها بود، اظهار نمی‌کرد و گویی معتقد بود، این کارها دین او را فاسد می‌کند، یا به

نظر وی هجو کردن افراد موجب پایین آمدن ارزش و احترام هجوشدگان یا قبیله آنها می‌شود و این امر به عربیت که مایه عزت او بود، لطمه می‌زند.

لیک ابو عبیده نماینده طرز تفکر شعوبیه و ایرانی بود و عرب نزد او حرمتی نداشت، به طوری که زبان به دشنام آنان و گفتن معایبشان می‌گشود. وانگهی با آزاد اندیشی قرآن را تفسیر به رأی می‌کرد و لذا اصمعی او را مورد انتقاد قرار می‌داد، چنان که بزودی در پایان همین بحث، تفصیل گفتار وی خواهد آمد.

از این رو، عرب گرد اصمعی می‌چرخیدند و به حمایت از او و اندیشه‌اش می‌پرداختند. شعوبیه پیرامون ابو عبیده گرد می‌آمدند و به دفاع و پشتیبانی از وی برخاستند و با مکر و حیل می‌خواستند او را به دربار سلطان برسانند و می‌بینیم اسحاق بن ابراهیم موصلی - که ایرانی است - به فضل بن ربیع چنین می‌گوید:

علیک ابا عبیده فاصطنعه فانّ العلم عند ابي عبیده «بر تو باد به ملازمت با ابو عبیده، پس او را برگزین که علم در نزد ابو عبیده است».

و قدّمه و آثره علیه و دع عنک القرید بن القریده «ابو عبیده را مقدم بدار و او را بر بوزینگک ترجیح بده و بوزینگک پسر بوزینگک را از خود طرد کن».

مقصود وی از کسی که در بیت دوم هجو کرده، اصمعی است.

ابو نواس، شاعر شعوبی، ابو عبیده را بر اصمعی مقدّم می‌دارد و دلیلش این است

شيوه های تفسیری قرآن، ص: ۹۶

که ابو عبیده کسی بود که اگر به او امکان می‌دادند، اخبار اولین و آخرین را برای آنان بیان می‌کرد، ولی اصمعی بلبلی بود که با آواز خود آنان را به وجد می‌آورد. ابو الفرج اصفهانی نقل می‌کند، اسحاق موصلی از معایب اصمعی نزد هارون الرشید پرده برداشت و او را از کم‌سپاسی و بخل و فرومایگی اصمعی و این که نیکی در نزد او فزونی نمی‌یابد، باخبر ساخت، ولی ابو عبیده را نزد هارون به وثاقت و راستگویی و گذشت و نظر بلندی و دانایی توصیف کرد و این معایب را نزد فضل بن ربیع (والی بصره) نیز بیان کرد. او پیوسته از اصمعی بدگویی می‌کرد تا این که منزلت وی را پایین آورد و او را از چشم خلفا انداخت و آنان کسی را نزد ابو عبیده فرستادند و او را به دربارشان آوردند.

اصمعی احساس می‌کرد که شعوبیه و برامکه پشت سر ابو عبیده قرار دارند و آنان از طریق شخص او با عربیت مبارزه می‌کنند؛ از این رو در نکوهش برامکه می‌گوید:

إذا ذکر الشُّرک فی مجلس اضاءت وجوه بنی برمک «وقتی که در مجلسی از شرک سخنی به میان آید، چهره‌های برامکه، باز و روشن می‌شود».

و ان تلیت عندهم آیه اتوا بأحادیث عن مزدک «و اگر آیه‌ای از قرآن نزد آنان تلاوت شود، سخنان مزدک را به میان می‌آورند».

ابو عبیده علاوه بر شعوبی بودن، اوصاف دیگری را نیز داشت که موجب کینه و نفرت مردم قرار گرفته بود. او مردی ژولیده بود، زبانش لکنت داشت؛ نسبش مشکوک و دین و اعتقادش نادرست بود و به مذهب اباضیه که از خوارج هستند، گرایش داشت.

ابو حاتم سجستانی می‌گوید: چون من از خوارج سجستان بودم، ابو عبیده مرا مورد لطف و احترام قرار می‌داد. او مردی بددهان بود و همه مردم بصره برای حفظ آبرویشان خود را از او پنهان می‌کردند. اصمعی هر گاه می‌خواست وارد مسجد شود می‌گفت: ببینید او - ابو عبیده - در مسجد نیست! زیرا از بدزبانی او می‌ترسید. چون ابو عبیده از دنیا رفت هیچ کس بر جنازه او حاضر نشد، زیرا کسی از شرّ زبانش در امان نمانده بود. ابو عبیده در سن پیری و در حال تصنیف و تألیف مرد و گفته شده تألیفات وی نزدیک به دوست کتاب

شيوه های تفسیری قرآن، ص: ۹۷

بوده است.

در تاریخ درگذشت او اختلاف نظر بسیار است: صولی گوید: ابو عبیده در سال ۲۰۹ هـ ق از دنیا رفت؛ دیگری گوید: او ۹۳ سال عمر کرد. در کتاب ابن عفیر از قول پدرش آمده است: ابو عبیده معمر بن مثنی تیمی در سال ۲۱۱ هـ ق وفات یافت. قول دیگر این است که در سال ۲۱۰ هـ ق مرده است. اقوال دیگری نیز وجود دارد. برخی گفته‌اند: فوت او در سال ۲۰۸ هـ ق بوده است و نیز گفته شده ابو عبیده در سال ۲۱۳ هـ ق از دنیا رفته و ۹۸ سال سن داشته است. بنابراین تاریخ فوت او منحصرًا بین سالهای ۲۰۸ هـ ق تا ۲۱۳ هـ ق بوده است.

از میان کتابهایی که ابو عبیده در زمینه مطالعات اسلامی تألیف کرده، می‌توانیم سه مجلد را جداگانه نام ببریم، آنها عبارتند از: غریب القرآن، مجاز القرآن و غریب الحدیث، جز کتاب مجاز القرآن، کتب دیگر وی به دست ما نرسیده است. بخشی از این کتاب پس از انجام تحقیق بر روی آن، منتشر شده است و بقیه آن همچنان به صورت نسخه خطی است.

این بود آنچه به نفع و یا بر ضد ابو عبیده گفته شده است، مردی که علوم بسیاری را فراگرفت و به خاطر این که یهودی‌زاده و ایرانی الاصل و دارای مسلک شعوبی بود و با توجه به شرح حال او که بیشتر بیان شد، وی ناگزیر بود هنگامی که به تفسیر اولین کتاب مسلمانان (قرآن) می‌پرداخت، عکس‌العمل شدیدی از خود نشان دهد.

سؤال ما این است که هدف این مرد از تفسیر قرآن کریم چه بوده؟ و آیا کتاب مجاز القرآن را با نبوغ فطری خود تألیف کرده و اصالت دارد؟ اگر چنین است نشانه‌های آن چیست؟ و بالاخره بازتاب علمی تألیفش چه بوده؟ و چرا درباره آن اختلاف نظر وجود دارد تا آنجا که برخی از علما کتاب او را از اولین کتبی برشمرده‌اند که در علم بلاغت نوشته شده است؟

شيوه های تفسیری قرآن، ص: ۹۸

شيوه ابو عبیده در مجاز القرآن

همان بازتاب و جنجالی که آثار ابو عبیده در زمان ما به راه انداخته، در گذشته نیز به دنبال داشته است و شاید این بازتاب حاکی از اصالت کاری باشد که او در زمینه مطالعه و بررسی قرآن انجام داده است. به راستی جا داشت پیرامون شخصیت وی گفتگو شود. او که در اصل فارسی زبان و یهودی‌زاده و شعوبی و مخالف عرب بود، پیروانی داشت که نزد سلاطین عرب نیز از او حمایت می‌کردند. ابو عبیده بسیار ناسزاگو و بدزبان بود. اطلاع وی از اخبار و انساب عرب در این امر به او کمک می‌کرد، به علاوه، چنان که نقل شده، او از خوارج انقلابی بود، ولی باوجود همه اینها بسیار زیرک بود و زبان و علوم عربی را بخوبی می‌دانست و دوست و دشمن بر این اتفاق داشتند. بدون تردید همین خصوصیت، این شایستگی را به ابو عبیده داده بود که با روحیه‌ای علمی، واقع‌گرایانه، و جسورانه، به پژوهش در مطالعات قرآنی پردازد و در عین حال روحیه امانتداری را که لازمه یک پژوهش علمی محض است، دارا باشد و به صداقت و نوآوری شناخته شود. همین نگاه گذرا برای ما بسنده است که به بررسی کتاب مجاز القرآن ابو عبیده پردازیم. در آغاز با توجه به عنوان کتاب، این پرسش مطرح می‌شود که آیا این کتاب پژوهشی در بلاغت قرآن است یا چیزی دیگر؟ ما بیطرفانه خواهیم کوشید نظر قطعی را در این مورد بیان کنیم.

در روایت تاریخی که شرایط تألیف کتاب مجاز القرآن و هدف از تألیف آن را شرح می‌کند چنین آمده است:

«ابو عبیده گوید: در سال ۱۸۸ هـ ق فضل بن ربیع حاکم (سابق) بصره برایم پیغام فرستاد که نزد او بروم. من به بغداد رفتم پس از کسب اجازه بر او وارد شدم. او جای فراخی داشت که با قالی یکپارچه‌ای فرش شده بود و در جایگاه مخصوص خود که سطح آن بلندتر بود نشسته بود. من به عنوان وزیر بر او سلام کردم. او پاسخ سلام مرا داد و به من لبخند زد و از من خواست نزدیکش بنشینم.

در کنار او نشستم و او مرا مورد لطف قرار داد و با گشاده رویی حال مرا پرسید و گفت: شعری برایم بخوان. خواندم و او

شیوه های تفسیری قرآن، ص: ۹۹

به وجد آمد و خندید و بسیار خوشحال شد. سپس مردی که به نظر می رسید جزو نویسندگان است، وارد شد. او را در کنار من نشاند، به او گفت: آیا این شخص را می شناسی؟ جواب داد: این ابو عبیده علامه مردم بصره است. فضل بن ربیع افزود: ما او را به این جا آورده ایم تا از دانش وی استفاده کنیم. آن مرد برایش دعا کرد و از او به خاطر این کارش تقدیر کرد.

آن گاه مرد رو به من کرد و گفت: من مشتاق دیدن تو بودم و سؤالی داشتم، آیا اجازه می دهی آن را مطرح کنم؟
گفتم: بفرمایید.

گفت: خداوند عزّ و جلّ فرموده: *طَلَعَهَا كَأَنَّهُ رُؤْسُ الشَّيَاطِينِ* «۱»، «شکوفه آن درخت مانند سرهای شیاطین است». (و شکوفه های درخت «زقوم» را به کله های شیاطین تشبیه کرده است) و عدو وعید باید با چیزی باشد که مردم نظیر آن را بشناسند و حال آن که کله های شیاطین را مردم ندیده اند.

گفتم: خداوند با عرب بر طبق زبان و تعبیرات خودشان سخن گفته است. آیا نشنیده ای سخن امرء القیس را که می گوید:

ایقتلنی و المشرقیّ مضاجعی و مسنونه زرق کأنیاب اغوال «آیا او می خواهد مرا بکشد و حال آن که شمشیر بران و نیزه ای که مانند نیش غول تیز شده، در بستر همراه من است».

امرء القیس در این شعر نیزه را به نیش غول که عرب هرگز آن را ندیده تشبیه کرده است، ولی چون از غول هراس داشتند، یکدیگر را به آن تهدید می کردند.

فضل و نیز آن مرد سؤال کننده گفتار مرا نیکو شمردند و از همان روز تصمیم گرفتم درباره قرآن کتابی در همین موضوع و موضوعات نظیر آن که هر کس قرآن را آموخته احتیاج بدان دارد، تألیف کنم و چون به بصره باز گشتم، کتاب مجاز القرآن را به رشته تحریر در آوردم. وقتی از نام و نشان آن مرد سؤال کننده پرسیدم، به من گفتند: او

(۱) - صفات / ۶۵.

شیوه های تفسیری قرآن، ص: ۱۰۰

ابراهیم بن اسماعیل کاتب از نویسندگان و همنشینان وزیر است. «۱»

این روایت نشان می دهد سؤال کننده که یکی از نویسندگان و علمای علم بیان به شمار می رفت، در برابر این تشبیه قرآنی که مشبّه به در آن نامحسوس است، به تأمل و درنگ وادار شود و از این جا ابو عبیده دریافت که بی اطلاعی از روشهای بیانی عرب فتنه ای است که راه را برای تحریف معنوی باز می کند. از این رو، او شخص سائل را به شعر عرب که از قبیل تشبیه موجود در قرآن بود، ارجاع می دهد و حتی می بینیم در زمان ابو عبیده، خود این آیه دستاویزی برای بدگویی ملحدان از قرآن بوده است و جاحظ که از ادبا و متکلمان بصره بود، به ستیز با آنان برخاست و به دفاع از لفظ و معنای این آیه پرداخت.

بنابراین، هدفی که ابو عبیده را به تألیف کتاب مجاز القرآن واداشت این بود که او می خواست با آگاه ساختن مسلمانان از شیوه های قرآن، در درک مفاهیم قرآن کریم به آنان کمک کند، زیرا به عقیده وی جهل و بی خبری از این شیوه ها، فهم معانی قرآن را به خطر می اندازد و تلاش توأم با نوآوری او در بررسی و مطالعه این موضوع در راستای هدف یاد شده بود. اکنون بشنویم آنچه خود وی در مقدمه مجاز القرآن می گوید:

«مضمون یکی از آیات قرآن این است: قرآن به زبان عربی آشکار نازل شده است و در آیه دیگری می فرماید: *وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانٍ قَوْمِهِ* «۲»، «ما هیچ پیامبری را نفرستادیم مگر به زبان قومش». پس عرب پیش از اسلام و کسانی که زمان وحی و

نزول قرآن بر پیامبر صلی الله علیه و اله را درک کرده بودند، نیازی نداشتند از معانی قرآن سؤال کنند، چرا که آنان عرب‌زبان بودند و قرآن را می‌فهمیدند و از این که از معانی قرآن و انواع اعراب و کلمات نامأنوس و معانی آن پرسند، بی‌نیاز بودند. «۳» ما گرچه با ابو عبیده در این که عربهای نخستین، از معانی قرآن سؤال نمی‌کردند،

(۱) - یاقوت حموی، معجم الادباء، ج ۱۹، ص ۱۵۸ - ۱۵۹.

(۲) - ابراهیم / ۴.

(۳) - ابو عبیده، مجاز القرآن، برگ ۳، عکس برداری شده توسط دانشگاه عربی.

شیوه های تفسیری قرآن، ص: ۱۰۱

اعم از مطلق معانی یا خصوص معانی نحوی «۱» یعنی ترتیب کلمات همداستان نیستیم، ولی اصل این مطلب درست است که قرآن شیوه‌ای از بیان در زبان عربی است؛ لذا می‌بینیم بعداً ابو عبیده از عقیده خود برمی‌گردد و در زمینه شیوه‌های بیانی عرب و چگونگی همخوانی بیان قرآن با آنها به تفصیل سخن می‌گوید، [و مواردی از مجازهای قرآن در تعابیرش را بیان می‌کند]:

۱- از جمله موارد مجازی که امکان تأویل آن وجود دارد، این آیه شریفه است:

وَ انْطَلَقَ الْمَلَأُ مِنْهُمْ اَنْ امْشُوا وَ اصْبِرُوا «۲»، «سرکردگان آنان بیرون آمدند و گفتند: بروید و مقاومت کنید» که در آن به نقل عملی که سران شرک یکدیگر را بدان سفارش کردند، بسنده شده و تقدیرش: و توأصوا اَنْ امشوا یا تنادوا اَنْ امشوا یا نظیر اینهاست. در آیه دیگری از قول کفار آمده است: ما ذا ارادَ اللهُ بِهَذَا مَثَلًا «۳»، «منظور خداوند از این مثل چه بوده است؟» و در پاسخ آنان به این سخن خداوند که يُضِلُّ بِهِ كَثِيرًا، «خدا جمع زیادی را با آن گمراه می‌کند» اکتفا شده و تقدیر آیه: قل یا محمد یضل به کثیرا است.

۲- موردی که چیزی از آیه حذف و در تقدیر گرفته شده، مانند این آیه: وَ سِئِلِ الْقَرْيَةَ الَّتِي كُنَّا فِيهَا وَ الْعِيرَ الَّتِي اَقْبَلْنَا فِيهَا «۴»، که تقدیرش: و اسئل اهل القرية التي ... و من فی العیر می‌باشد «از اهل آبادی و کسانی از قافله‌ای که ما در آن بودیم جویا شو».

۳- موردی که از آوردن خبر به دلیل بی‌نیاز بودن از آن، خودداری شده و خبر در تقدیر است، مانند آیه شریفه: حَتَّىٰ اِذَا جَاؤَهَا وَ فُتِحَتْ اَبْوَابُهَا وَ قَالَ لَهُمْ خَزَنَتُهَا سَلَامٌ عَلَيْكُمْ طِبْتُمْ فَادْخُلُوهَا خَالِدِينَ «۵»، «و کسانی که تقوای الهی پیشه کردند گروه گروه به سوی

(۱) - حسن بن عبد الله مرزبانی سیرافی متوفای ۳۶۸ هجری قمری در مناظره‌ای که در معجم الادباء، ج ۸، ص ۲۱۴ - ۲۱۵ با متی بن یونس دارد می‌گوید: معانی نحو به سه قسم تقسیم می‌شود: ۱- حرکات و سکنات لفظ. ۲- قرار دادن حروف در محل مقتضی خود.

۳- تألیف کلام به وسیله تقدیم و تأخیر و گزینش راه درست و اجتناب از خطا در این امور. م.

(۲) - ص / ۶.

(۳) - بقره / ۲۶.

(۴) - یوسف / ۸۲.

(۵) - زمر / ۷۳.

شیوه های تفسیری قرآن، ص: ۱۰۲

بهشت برده می‌شوند، هنگامی که به آن می‌رسند درهای بهشت گشوده می‌شود و نگهبانان به آنان می‌گویند. سلام بر شما! گوارا باد این نعمتها برایتان! داخل بهشت شوید و جاودانه بمانید» خبر یا جزای محذوف این است: «جاؤها و فتحت ابوابها» «۱».

۴- مواردی که در لفظ به صورت مفرد و در معنا جمع می‌باشند، مانند: ثُمَّ يُخْرِجُكُمْ طِفْلًا «۲»، «سپس شما را به صورت طفلی بیرون می‌فرستد»، که خداوند به جای «اطفالاً» «طفلاً» فرموده است، و نیز فرمود: اِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ اِخْوَةٌ فَأَصْلِحُوا بَيْنَ اَخْوِيكُمْ «۳» و مقصود از

مؤمنان در این آیه، همان دو گروه از مؤمنان در آیه قبل هستند که می‌فرماید:

وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا، «هرگاه دو گروه از مؤمنان باهم به نزاع پردازند». و در آیه دیگری به جای و الملائكة علی ارجائها فرموده است: وَالْمَلَكُ عَلَى أَرْجَائِهَا «۴»، «فرشتگان در جوانب و کناره‌های آسمان قرار می‌گیرند».

۵- موردی که خبر جمع به لفظ مفرد آمده است مانند: وَالْمَلَائِكَةُ بَعْدَ ذَلِكَ ظَهِيرٌ، به جای ظهراء. «۵»

۶- موردی که لفظی جمع آمده، ولی مقصود از آن یک فرد است مانند: الَّذِينَ قَالَ لَهُمُ النَّاسُ إِنَّ النَّاسَ قَدْ جَمَعُوا لَكُمْ «۶»، «اینها کسانی بودند که (بعضی از) مردم به آنان گفتند: مردم (لشکر دشمن) برای (حمله به) شما اجتماع کرده‌اند»، «ناس» به معنای همه مردم است، ولی کسی که با آنها چنین گفت، یک مرد [نعیم بن مسعود] بود. و نیز مانند آیه: فَقُولَا إِنَّا رَسُولُ رَبِّ الْعَالَمِينَ «۷» و آیه: إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ «۸»، و حال آن که تنها خدا آفریننده است و شریکی برای او نیست.

۷- موردی که به جای تثنیه لفظ جمع آمده است مانند: فَإِنْ كَانَ لَهُ إِخْوَةٌ «۹»، «اگر

(۱)- تفسیر کشاف، یعنی حتی اذا جاءها، جاءوها و ...

(۲)- مؤمن / ۶۷.

(۳)- حجرات / ۱۰.

(۴)- حاقه / ۱۷.

(۵)- تحریم / ۴.

(۶)- آل عمران / ۱۷۳.

(۷)- شعراء / ۱۶.

(۸)- قمر / ۴۹.

(۹)- نساء / ۱۱.

شبهه های تفسیری قرآن، ص: ۱۰۳

دو برادر یا بیشتر داشت». و «إخوة» که جمع می‌باشد، بر دو نفر اطلاق شده است. و نیز مانند آیه: إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ فَأَصْرِحُوا بَيْنَ أَخْوِيكُمْ «۱»، و آیه: وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا، که به جای یدیهما، ایدیهما آمده است.

۸- موردی که لفظ از خود، جمع ندارد و مفرد و جمعش یکسان است مانند:

حَتَّىٰ إِذَا كُنْتُمْ فِي الْفُلِكِ «۲»، لفظ «فلک» در معنای مفرد و جمع هر دو استعمال می‌شود. و نیز مانند آیه: وَمِنَ الشَّيَاطِينِ مَنْ يَغُوصُونَ لَهُ «۳»، «و گروهی از شیاطین را (نیز) مسخر او قرار دادیم» و آیه: فَمَا مِنْكُمْ مِنْ أَحَدٍ عَنْهُ حَاجِزِينَ «۴»، «و احدی از شما نمی‌توانست مانع شود»، که به ترتیب لفظ «من» و «کم» در معنای مفرد و جمع هر دو به کار رفته است. «۵»

۹- موردی که لفظ جمع در خبر با لفظ مفرد مشترک است مانند آیه: أَوْ لَمْ يَرَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ كَانَتَا رَتْقًا فَفَتَقْنَاهُمَا «۶»، «آیا نمی‌بینی که آسمانها و زمین به هم پیوسته بودند و ما آنها را از یکدیگر باز کردیم؟» که سموات به خاطر شریک بودن آن با «أرض» به یک اعتبار مفرد آمده است.

۱۰- موردی که دو لفظ آمده، ولی خبر آن دو به صورت جمع ذکر شده است، مانند: اثْنِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ «۷»، «به آسمان و زمین دستور داد به وجود آید و شکل گیرید، خواه از روی طاعت و خواه اکراه! آن دو گفتند: ما از روی طاعت می‌آییم!».

۱۱- موردی که از دو چیز مشترک یا چند چیز خبر داده می‌شود، ولی لفظی که به عنوان خبر آمده تنها از یک چیز خبر می‌دهد و

از خبر دیگری خودداری شده مانند:

الَّذِينَ يَكْتُمُونَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ وَلَا يُنْفِقُونَهَا فِي سَبِيلِ اللَّهِ «۸»، «و آنان که طلا و نقره را ذخیره کرده و آن را در راه خدا انفاق نمی کنند».

(۱) - مجاز القرآن، برگ ۴.

(۲) - یونس / ۲۲.

(۳) - انبیاء / ۸۲.

(۴) - حاقه / ۴۷.

(۵) - همان مأخذ، برگ ۴ - ۵.

(۶) - انبیاء / ۳۰.

(۷) - فصلت / ۱۱.

(۸) - توبه / ۳۴.

شيوه های تفسیری قرآن، ص: ۱۰۴

۱۲- موردی که مبتدا مرکب از دو چیز بوده و جمله بعدی، خبر برای جزء اول واقع شده باشد مانند: وَإِذَا رَأَوْا تِجَارَةً أَوْ لَهْوًا انفَضُوا إِلَيْهَا «۱»، «هنگامی که تجارت یا سرگرمی و لهوی را ببینند پراکنده می شوند و به سوی آن می روند».

۱۳- موردی که مبتدا مرکب از دو جزء بوده و جمله بعدی، خبر برای جزء آخر باشد مانند: وَمَنْ يَكْسِبْ خَطِيئَةً أَوْ إِثْمًا ثُمَّ يَرْمِ بِهِ بَرِيئًا «۲»، «و کسی که خطا یا گناهی مرتکب شود، سپس بیگناهی را بدان متهم سازد».

۱۴- موردی که خبر مربوط به حیوانات و جمادات با لفظی که درباره انسانها و مردم به کار می رود، آمده باشد، مانند آیات: رَأَيْتُ أَحَدَ عَشَرَ كَوْكَبًا وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ رَأَيْتُهُمْ لِي سَاجِدِينَ «۳»، «من در خواب دیدم، یازده ستاره و خورشید و ماه در برابرم سجده می کنند» و مانند: قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ «۴»، «آسمان و زمین گفتند: ما از روی اطاعت می آییم» و، لَقَدْ عَلِمْتُمْ مَا هَؤُلَاءِ يَنْطِقُونَ «۵»، «تو می دانی که این بتها سخن نمی گویند» و، قَالَتْ نَمْلَةٌ يَا أَيُّهَا النَّمْلُ ادْخُلُوا مَسَاكِنَكُمْ لَا يَحْطِمَنَّكُمْ سُلَيْمَانُ وَجُنُودُهُ «۶»، «مورچه ای گفت: ای مورچگان! به لانه های خود بروید تا سلیمان و لشکرش شما را پایمال نکنند».

و، إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئَلًا «۷»، «گوش و چشم و دلها همه مسئولند».

۱۵- موردی که شیء حاضر با لفظ مربوط به غایب مورد خطاب قرار گرفته است، مانند: الم * ذَلِكَ الْكِتَابُ «۸» که معنای آن آلم هذا القرآن است.

۱۶- موردی که از خطاب به غیبت التفات شده است، مانند آیه: حَتَّىٰ إِذَا كُنْتُمْ فِي الْفُلِكِ وَجَرَّتِ بِهِنَّ «۹»، یعنی جرین بکم.

(۱) - جمعه / ۱۱.

(۲) - نساء / ۱۱۲.

(۳) - یوسف / ۴.

(۴) - فصلت / ۱۱.

(۵) - انبیاء / ۶۵.

(۶) - نمل / ۱۸.

(۷) - اسراء / ۳۶.

(۸) - بقره / ۱ - ۲.

(۹) - یونس / ۲۲.

شیوه های تفسیری قرآن، ص: ۱۰۵

۱۷- موردی که در خبر از غیبت به خطاب التفات شده است مانند: *ثُمَّ ذَهَبَ إِلَىٰ أَهْلِهِ يَتَمَطَّىٰ * أُولَىٰ لَكَ فَأُولَىٰ* «۱»، «سپس به سوی خداوند خود بازگشت در حالی که متکبرانه قدم برمی داشت، عذاب الهی برای تو شایسته است، شایسته تر!».

۱۸- مواردی که در جمله حروف زاید وجود دارد، مانند آیات: *إِنَّ اللَّهَ لَا يَسْتَحْيِي أَنْ يَضْرِبَ مَثَلًا مَا بَعُوضَةٌ فَمَا فَوْقَهَا* «۲»، [ما زاید و برای تأکید است] و، *فَمَا مِنْكُمْ مِنْ أَحَدٍ عَنْهُ حَاجِزِينَ* «۳»، [من زاید است]، و *شَجَرَةً تَخْرُجُ مِنْ طُورِ سَيْنَاءَ تَنْبُتُ بِالذَّهْنِ وَ صَنِيعٌ لِلآكِلِينَ* «۴»، [باء زاید است]، و *إِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ ...* «۵»، [گفته شده «إِذْ» زاید است] و، *مَا مَنَعَكَ آلًا تَشِيخُدُ،* «۶» [که «لا» زاید است] و در همه این آیات جایز است که حروف زاید حذف شود.

۱۹- موردی که نیازی به ظاهر کردن مقدر نیست، مانند: *بِسْمِ اللَّهِ* که در اصل *هَذَا بِسْمِ اللَّهِ* یا *بِسْمِ اللَّهِ* اول کل شیء یا نظیر اینها بوده است.

۲۰- موردی که برای تأکید تکرار شده است، مانند آیات: *قَالَ ... رَأَيْتُ أَحَدَ عَشَرَ كَوْكَبًا وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ رَأَيْتُهُمْ لِي سَاجِدِينَ* «۷»، که در این آیه فعل «رأى» (دیدن) و در آیه:

أُولَىٰ لَكَ فَأُولَىٰ «۸»، لفظ اولی و در آیه: *فَصِيَامٌ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ فِي الْحَجِّ وَ سَبْعَةٍ إِذَا رَجَعْتُمْ تِلْكَ عَشْرَةٌ كَامِلَةٌ* «۹»، [معنای ده تا] و در آیه: *تَبَّتْ يَدَا أَبِي لَهَبٍ وَ تَبَّ* «۱۰»، لفظ «تَبَّ» تکرار شده است.

۲۱- موردی که کلمه مجمل است و نیازی به تکرار کردن ندارد، مانند: (...)، در نسخه خطی کتاب مجاز القرآن برای این مورد مثال بیان نشده است و شاید مثالهایی که ابو عبیده آورده بوده، با گذشت زمان پاک شده است.

(۱) - قیامت / ۳۳ - ۳۴.

(۲) - بقره / ۲۶.

(۳) - حاقه / ۴۷.

(۴) - مؤمنون / ۲۰.

(۵) - بقره / ۳۰.

(۶) - اعراف / ۱۲.

(۷) - یوسف / ۴.

(۸) - قیامت / ۳۴.

(۹) - بقره / ۱۹۶.

(۱۰) - مسد / ۱.

شیوه های تفسیری قرآن، ص: ۱۰۶

۲۲- مواردی که لفظ مقدم و مؤخر شده است، مانند آیه: *فَإِذَا أَنْزَلْنَا عَلَيْهَا الْمَاءَ اهْتَزَّتْ وَ رَبَّتْ* «۱»، که منظور ربت و اهترت است و آیه: *لَمْ يَكِدْ يَرَاهَا* «۲»، یعنی لم یرها و لم یکد.

۲۳- موردی که خبر مبتدا به آنچه سبب برای آن است برگردانده شده، مانند آیه:

فَظَلَّتْ أَعْنَاقُهُمْ لَهَا خَاضِعِينَ «۳»، [که در اصل فظلت اعناقهم لها خاضعة بوده] و خبر به ضمیری برگردانیده شده که در آخر اعناق آمده است.

۲۴- موردی که فعل فاعل به مفعول یا غیر آن نسبت داده شده است، مانند آیه:

مَا إِنَّ مَفَاتِحَهُ لَتَنُوءُ بِالْعُصْبَةِ «۴»، که فعل «تنوء» از ماده «نوء» به معنای قیام کردن با زحمت و سنگینی است [به غیر فاعل نسبت داده شده است] و در اصل، إِنَّ الْعُصْبَةَ لَتَنُوءُ بِمَفَاتِحِ نَعْمَةٍ است [یعنی جماعت زورمندی که دست به دست هم می دهند از حمل کلید خزائن [اموال قارون] به زحمت می افتادند].

۲۵- موردی که در لفظ، فاعل؛ ولی در معنا مفعول است مانند آیه: مَثَلُ الَّذِينَ كَفَرُوا كَمَثَلِ الَّذِي يَنْعُقُ بِمَا لَا يَسْمَعُ، [که در واقع کافران به چهارپایان و در ظاهر به چوپان تشبیه شده اند].

۲۶- موردی که به جای اسم و صفت مصدر آمده است، مانند آیات: وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ «۵»، که به معنای لکن البار است، أَنَّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ كَانَتَا رَتْقًا «۶»، «رتق» مصدر و در موضع «مرتوقتین» است، أَنَا رَسُولُ رَبِّكَ «۷»، یعنی رساله ربک.

۲۷- موردی که هریک از قراء آیه ای را به گویش خودش قرائت کرده و آن آیه به دو وجه یا بیشتر خوانده شده است. به عنوان مثال: اهل مدینه فَبِمَ تُبَشِّرُونَ «۸» را تبشرونی قرائت کرده و نون زاید را به لغتشان افزوده اند. ابو عمرو گفته است: به تبشرون

(۱)- حج / ۵.

(۲)- نور / ۴۰.

(۳)- شعراء / ۴.

(۴)- قصص / ۷۶.

(۵)- بقره / ۱۷۷.

(۶)- انبیاء / ۳۰.

(۷)- مریم / ۱۹.

(۸)- حجر / ۵۴.

شيوه های تفسیری قرآن، ص: ۱۰۷

جز نون کنایه (وقایه) افزوده نمی شود.

۲۸- موردی که لفظی به معنای مختلف آمده و هریک از قراء سبعة آن را با گویش خودش تفسیر و تأویل کرده است و در معنای آن دو وجه یا بیشتر گفته شده، مانند آیه:

وَعَدُوا عَلِيَّ حَزْدٍ قَادِرِينَ «۱»، که «علی حرد» را سه گونه تفسیر کرده اند:

الف- برخی از مفسران گفته اند: به معنای «علی قصد» است.

ب- برخی دیگر گفته اند: به معنای «علی منع» است.

ج- برخی هم گفته اند: به معنای «علی غضب و حقد» است.

۲۹- موردی که به خاطر اختلاف قرائت قراء، با دو لفظ آمده و در نتیجه تفسیرهای متفاوتی برای آن نقل شده است، چنان که برخی از قراء آیه شریفه: إِنَّ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بَنِيًّا فَبَيِّنُوا أَنْ تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ «۲»، را با لفظ «فتبینوا» و برخی دیگر از آنان با لفظ «فتشتوا» «۳» قرائت کرده اند. و برخی آیه: أِذَا ضَلَلْنَا فِي الْأَرْضِ «۴»، را با ضاد «ضللنا» و برخی دیگر أِذَا ضَلَلْنَا فِي الْأَرْضِ، با صاد بی نقطه قرائت کرده اند. إِذَا ضَلَلْنَا فِي الْأَرْضِ یعنی هنگامی که مردیم و اجسادمان در زمین بدبو و متعفن گشت. از قبیل:

صَلَّ اللَّحْمَ يَصَلُّ؛ یعنی گوشت بو گرفت. و نیز آیه: «وَأَذْكَرَ بَعِيدَ أُمَّةٍ» (۵)، «و بعد از مدتی طولانی متذکر شد» را برخی با لفظ «أُمَّة» برخی دیگر با لفظ «امه» (۶)، یعنی پس از فراموشی به یاد آورد قرائت کرده‌اند. برخی آیه: «فِي لَوْحٍ مَّحْفُوظٍ» را به فتح لام قرائت کرده و برخی آن را فی لوح محفوظ، به ضم لام قرائت کرده است یعنی در فضایی محفوظ. (به ضم «ل» پانوشت کشف سوره بروج).

۳۰- مواردی که حروفی در جاهای متفاوتی دارای چندین معناست و یکی از آن حروف در برخی از این جاها به بعضی از آن معانی آمده است، مانند آیات: أَنْ يَضْرِبَ

(۱) - قلم / ۲۵.

(۲) - حجرات / ۶.

(۳) - مجاز القرآن، برگ ۶.

(۴) - سجده / ۱۰.

(۵) - یوسف / ۴۵.

(۶) - تفسیر مجمع البیان. یعنی بدون نقطه.

شيوه های تفسیری قرآن، ص: ۱۰۸

مَثَلًا مَا بَعُوضَةٌ فَمَا فَوْقَهَا (۱)، که «ما فوق» در این جا به معنای «مادون» (پست تر و کوچکتر) است، و الْأَرْضَ بَعِيدَ ذَلِكَ دَحَاها (۲)، که «بعد» به معنای «مع» (یعنی، مع ذلك) است، و قَالَ لِأَصِيبَ لِبَنَاتِكُمْ فِي جِدْوَعِ النَّخْلِ (۳) که «فی» به معنای «علی» است؛ إِذَا اِكْتَالُوا عَلَي النَّاسِ يَسْتَوْفُونَ (۴) که «علی» به معنای «من» آمده و در آیه: هَذِهِ الْأَنْهَارُ تَجْرِي مِنْ تَحْتِي أَفَلَا تُبْصِرُونَ * أَمْ أَنَا خَيْرٌ مِنْ هَذَا الَّذِي هُوَ مَهِينٌ (۵)، «أم» به معنای «بل» می باشد.

۳۱- موردی که با دو لفظ آمده و حرف عامل [جر] در یک جا عمل کرده و در جای دیگر (به ظاهر) از عمل بازمانده است، مانند آیه: وَيَبِلُ اللَّطْفَيْنِ * الَّذِينَ إِذَا اِكْتَالُوا عَلَي النَّاسِ يَسْتَوْفُونَ * وَإِذَا كَالُوهُمْ أَوْ وُزَّنُوهُمْ يُخْسِرُونَ (۶)، که به معنای اِذَا كَالُوا لَهُمْ أَوْ وُزَّنُوا لَهُمْ است. (۷)

۳۲- موردی که با سه لفظ آمده است و در یک لفظ دو حرف عامل [جر] در آن عمل کرده و در یک لفظ هیچ یک از آنها در آن عمل نکرده‌اند، مانند آیه: اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ که با لفظ إِلَى الصِّرَاطِ و لِلصِّرَاطِ نیز آمده است.

۳۳- موردی که در آن دو لغت وجود دارد، ولی یکی از آن دو آورده شده است.

مانند آیه: وَإِنَّ لَكُمْ فِي الْأَنْعَامِ لَعِبْرَةً نُسْقِيكُمْ مِمَّا فِي بُطُونِهِ (۸) [که در انعام] دو وجه است: الف- این که جمع مکسر برای نعم باشد. ب- اسم مفرد و به معنای جمع باشد. (۹) و به این اعتبار برای مذکر و مؤنث به کار می رود. و نیز مانند آیه: كَذَّبَتْ قَوْمُ نُوحٍ الْمُرْسَلِينَ (۱۰)، که هذا قومك و جاء قومك نیز گفته شده است.

۳۴- موردی که لفظ مؤنثی بدل از مذکر قرار داده شده و با صفت مذکر توصیف

(۱) - بقره / ۲۶.

(۲) - نازعات / ۳۰.

(۳) - طه / ۷۱.

(۴) - مطففین / ۲.

(۵) - زخرف / ۵۱ - ۵۲.

(۶) - مطفین / ۱ - ۳.

(۷) - به اعتبار اخیر حرف جرّ به کار رفته است. م.

(۸) - نحل / ۶۶.

(۹) - کشاف.

(۱۰) - شعراء / ۱۰۵.

شيوه های تفسیری قرآن، ص: ۱۰۹

شده است مانند آیه: السَّمَاءُ مُنْقَطِرَةٌ بِهِ «۱»، که «سما» بدل از سقف مانند سماء الیبت، یعنی مذکر است.

۳۵- موردی که یکی از کنایات به جای اسم ظاهر آمده است، مانند آیه: إِنَّمَا صَيَّرْنَا سَاحِرٍ «۲»، که «ما» معنای اسمی دارد و تقدیر آیه این است: إِنَّ صَنِيعَهُمْ كَيْدٌ سَاحِرٌ.

۳۶- موردی که دو چیز در لفظ مشترک، ولی در حقیقت متفاوتند و آنچه از آن خبر داده شده، تنها در یکی از آن دو وجود دارد و به خاطر اشتراک لفظی به هر دو نسبت داده شده است، مانند آیات: مَرَجَ الْبَحْرَيْنِ يَلْتَقِيَانِ ... يَخْرُجُ مِنْهُمَا اللَّوْؤُ وَ الْمَرْجَانُ «۳»، «دو دریای مختلف را در کنار هم قرار داد در حالی که باهم تماس دارند، ... از آن دو، لؤلؤ و مرجان خارج می‌شود» باوجود این که لؤلؤ و مرجان تنها در آب شور پرورش می‌یابد، در این آیه دریای آب شور و شیرین هر دو، محلّ استخراج آنها بیان شده است.

۳۷- مواردی که در اعراب آنها چند وجه است، مانند آیات: سُورَةٌ أَنْزَلْنَاهَا «۴»، به رفع و نصب «سوره»، وَ السَّارِقُ وَ السَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا «۵»، به رفع و نصب «السارق و السارقة»، الزَّانِيَةُ وَ الزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ «۶»، به رفع و نصب «الزانیة و الزّانی».

۳۸- موردی که احتمال می‌رود اعرابش به چند وجه مجاز باشد، مانند: إِنَّ هَذَا لَسَاحِرَانِ «۷»، [که مشهور «هذان» به رفع و برخی «هذین» به نصب قرائت کرده‌اند].

ابو عبیده می‌گوید: همه این موارد مجاز بودنشان مشهور است و گاهی مفسران نیز از آنها سخن می‌گویند. «۸» از سیاق این گونه مثالها که به تشریح بیان عربی قرآن می‌پردازد، روشن می‌شود که

(۱) - مَزَّمَل / ۱۸.

(۲) - طه / ۶۹.

(۳) - رحمن / ۱۹ - ۲۲.

(۴) - نور / ۱.

(۵) - مائده / ۳۸.

(۶) - نور / ۲.

(۷) - طه / ۶۳.

(۸) - مجاز القرآن، برگ ۷.

شيوه های تفسیری قرآن، ص: ۱۱۰

کلمه «مجاز» در اکثر موارد شیوه‌ای از بیان زبان عربی است که بیان قرآنی برطبق همان شیوه است و کلمه «مجاز» به معانی دیگری نیز آمده است که ما به برخی از آنها اشاره می‌کنیم:

الف- معنای لغوی مفرد لفظ مانند: أَوْفُوا بِالْعُقُودِ که مفرد عقود، «عقد» و به معنای عهد است، یعنی به سوگندهایی [که خوردید] و پیمانهایی که بستید وفا کنید، و حطیئه شاعر عرب گوید:

قوم إذا عقدوا عقدا لجارهم شدوا العجاج و شدوا فوقه الکربا «۱» «قومی که هر گاه با همسایه‌شان پیمانی ببندند کمر همت را بسته و آستین را بالا زنند.»

و در مورد آیه: وَ اخْلُلْ عُقْدَةً مِنْ لِسَانِي «۲»، «و گره را از زبان من بگشا» می گوید:

منظور از گره زبان این است که نتواند حرف را به زبان آورد یا در زبانش گرفتگی از قبیل لکنت یا گنگی باشد. «۳»

ب- گاهی مقصود ابو عبیده از کلمه «مجاز» معنای مجموعه کلمات و به تعبیر دیگر تفسیر آیه است. چنان که در مورد آیه: هذا بَصَائِرُ لِلنَّاسِ «۴»، می گوید: تفسیر این آیه، القرآن بصائر للناس است. «۵»

ابو عبیده در مورد آیه: وَ مَا أَهْلٌ بِهِ «۶»، دو وجه تفسیری بیان می کند: ۱- یعنی حیوانی که هدف ذبح آن غیر خدا باشد (بر شما حرام کرده). ۲- یعنی آنچه را به هنگام ذبح نام غیر خدا بر آن گفته شود حرام کرده است. «۷»

ج- ابو عبیده کلمه «مجاز» را به معنای وزن و قالب صرفی نیز به کار برده، چنان که در مورد آیه: سُفْفًا مِنْ فِضَّةٍ «۸»، می گوید: مفرد سقف «سقف» بر وزن «وهن» است.

(۱)- مجاز القرآن، برگ ۳۹.

(۲)- طه / ۲۷.

(۳)- مجاز القرآن، برگ ۱۰۸.

(۴)- جائیه / ۲۰.

(۵)- همان مأخذ، برگ ۱۶۳.

(۶)- بقره / ۱۷۳.

(۷)- همان مأخذ، برگ ۲۰.

(۸)- زخرف / ۳۳.

شيوه های تفسیری قرآن، ص: ۱۱۱

د- گاهی کلمه «مجاز» به معنای شیوه عرب در بیان است، چنان که در مورد آیه:

عَلَى شَفَا جُرْفٍ هَارٍ «۱»، می گوید: و مجاز الآیه مجاز التمثیل ... یعنی روش آیه روش تمثیل است، زیرا اساس بنای تقوا پایدارتر از پایه بنای کفر و نفاق است چرا که مانند بنایی است که بر کناره پرتگاهی سست بنا شده باشد. «جرف» به معنای کناره جویبارها و مسیلهایی است که آب زیر آنها را خالی کرده باشد و چنانچه بنایی بر روی آنها ساخته شود، پایدار نخواهد ماند. «۲»

او در مورد آیه: فَرِيقًا كَذَّبُوا «۳»، که مقدم و مؤخر شده می گوید: مجاز آن کذبوا فریقاً. و نیز در مورد و فَرِيقًا يَقْتُلُونَ «۴»، می گوید: مجاز آن یقتلون فریقاً است. «۵» و دلایلی که مؤید این شیوه است پیش از این، بیان شد.

با اطمینان می توان گفت که کلمه «مجاز» [در سخن ابو عبیده] یک نوع نامگذاری لغوی و به معنای تفسیر است. بنابراین آشنایی با روشهای عرب و مدلول الفاظ و معانی اشعار آنها اوزان و قالبها و وجوه اعراب و نحوه خواندن اشعار، همه اینها راهی است که موجب رسیدن به معنا می شود. پس منظور ابو عبیده از «مجاز» قرآن، شیوه فهم آن است و این نامگذاری یک نامگذاری لغوی است، نه اصطلاحی و اختلاف نظرهایی که پیرامون کتاب مجاز القرآن میان متقدمین وجود دارد، دیدگاه ما را تأیید می کند:

ما در میان اهل لغت معاصر کسانی را سراغ داریم که ابو عبیده را به خاطر این که به خود اجازه داده وارد این بحث (مجاز در قرآن)

شود، مورد سرزنش قرار داده‌اند. البته ممکن است در حقیقت منشأ برخی از این سرزنشها حسادت افرادی بوده که در یک رشته تخصصی داشته‌اند و یا عواملی بوده که شخصیت ابو عبیده را برمی‌انگیخته است و ما پیشتر به آنها اشاره کردیم. ولی حق این است که کتاب «مجاز القرآن»- مانند هر کتاب علمی دیگر- خالی از اشکال نیست و به هر حال این سخن سلمه است که می‌گوید: «از

(۱)- توبه / ۱۰۹.

(۲)- مجاز القرآن، برگ ۶۹-۷۰.

(۳)- مائده / ۷۰.

(۴)- مائده / ۷۰.

(۵)- همان مأخذ، برگ ۴۹.

شیوه های تفسیری قرآن، ص: ۱۱۲

فراء شنیدم که به مردی می‌گفت: اگر ابو عبیده نزد من آورده می‌شد به خاطر کتاب او یعنی مجاز القرآن بیست تازیانه به او می‌زدم». (۱)

شاید روشترین تصویری که بتواند انتقادات شدید مطرح شده از سوی ابو عبیده را منعکس کند، اختلاف او با اصمعی باشد، چرا که این دو نفر نماینده دو طرز تفکر متضاد بودند: اصمعی عربی متعصب و ابو عبیده قوم‌گرایی بود دارای فرهنگ عربی. در این زمینه روایتی از اصمعی نقل خواهیم کرد مبنی بر این که گرایش اصمعی به فرهنگ عربی گرایشی علمی و تجربی و نیز تألیفات او در مقایسه با ابو عبیده کمتر بوده است، در حالی که دانش ابو عبیده در این زمینه بیشتر و دارای خط فکری بوده است. گرچه باید توجه داشت که این روایت را کسی نقل می‌کند که با ابو عبیده خصومت دارد:

اصمعی می‌گوید: من و ابو عبیده نزد فضل بن ربیع حضور داشتیم، فضل از من پرسید چند کتاب درباره اسب داری؟

گفتم: یک مجلد و از ابو عبیده سؤال کرد، او پاسخ داد: پنجاه کتاب!

آن‌گاه به ابو عبیده گفتم: برخیز و یک‌یک اعضای این اسب را لمس کن و نام ببر.

ابو عبیده گفتم: من بیطار (دامپزشک) نیستم، ولی در این کتابها چیزهایی است که درباره این حیوان از عرب فرا گرفته‌ام.

سپس فضل رو به من کرد و گفت: اصمعی! برخیز و آنچه گفتم انجام بده. من برخاستم و یال اسب را گرفته، شروع کردم به تشریح اعضای بدن حیوان، به این صورت که دستم را روی تک‌تک اعضایش می‌گذاشتم و آنچه عرب در مورد آن گفته بود، در قالب شعر بازگو می‌کردم، تا این که از این کار فراغت یافتم.

آن‌گاه فضل گفتم: من این اسب را به تو هدیه می‌کنم، آن را بپذیر! من آن را تحویل گرفتم و هرگاه می‌خواستم ابو عبیده را به خشم آورم با همان اسب نزد او می‌رفتم. (۲)

اصمعی - چنان که در روایات زیادی ذکر شده- از تفسیر کردن قرآن به کمک لغت

(۱)- معجم الأدباء، ج ۱۹، ص ۱۵۸-۱۵۹.

(۲)- اصمعی، الأضداد، ص ۶۴-۶۵.

شیوه های تفسیری قرآن، ص: ۱۱۳

اجتناب می‌ورزید با این که شایستگی آن را داشت و از ابن عون و حماد بن سلمه و حماد ابن زیاد و دیگر راویان رسیده است که او در بیان احادیثی که می‌دانست راستگو بود و چنان که از ابو عمرو و نافع و غیره نقل شده، وی قرآن را بخوبی درک می‌کرد و از

روش لغت، در تفسیر قرآن و حدیث استفاده نمی‌کرد. (۱)

حتی هنگامی که از تفسیر لغوی کلمات قرآن از وی سؤال می‌شد، پس از پاسخ دادن پشیمان می‌گشت. سیرافی می‌گوید: ابو علی صفار از قول ابو عمرو صفار و نصر بن علی برای ما نقل می‌کند که گفت: من در مجلس اصمعی حضور یافتم، یک نفر از معنای سخن پیامبر صلی الله علیه و اله که فرموده: جاءکم اهل الیمن و هم أبخع أنفسا (اهل یمن نزد شما می‌آیند و آنان «أبخع أنفسا» هستند) از وی سؤال کرد، او گفت: یعنی «أقتل أنفسا» (خود را بیشتر به هلاکت می‌اندازند)، سپس پشیمان شد و خود را ملامت کرد و گفت: چه کسی مرا به تفسیر آن واداشت و حال آن که من اطلاع کافی در مورد آن ندارم.

من به اصمعی گفتم: گناهی بر تو نیست، زیرا سفیان بن عیینه از ابن ابی نجیح و او از مجاهد برای ما نقل کرده است که منظور خداوند از لَعَلَّكَ بِأَخْبَعِ نَفْسِكَ (۲)، این است که گویی می‌خواهی خود را هلاک کنی و بدین وسیله خداوند غم و اندوه پیامبر صلی الله علیه و اله را برطرف ساخت.

اصمعی گرایش ابو عبیده به لغت را تفسیر به رأی شمرده و چنان که سیرافی می‌گوید: گرچه اصمعی در تفسیر قرآن و حدیث از شیوه لغت استفاده نمی‌کرده، لیک از سوی دیگر بر ابو عبیده به سبب گرایش لغوی او در تفسیر قرآن خرده می‌گرفته است، در حالی که این عیب بر خود اصمعی نیز وارد است، زیرا روایات برای ما ثابت می‌کند که اصمعی نیز تفسیر به لغت داشته است، ولی به نظر می‌رسد تفسیر او به گونه‌ای بوده که مفردات الفاظ را شرح می‌کرده و برای آنها از شعر نمونه‌هایی را به عنوان مثال می‌آورده است. «ابو عباس محمد بن یزید می‌گوید: ابو قلابه جرمی به من گفت: من نزد اصمعی

(۱) - سیرافی، أخبار النحویین، ص ۵۸-۶۷، انتشارات فرنیس کرنگو.

(۲) - کهف / ۶.

شیوه های تفسیری قرآن، ص: ۱۱۴

بودم و کتاب مجاز القرآن ابو عبیده همراهم بود. اصمعی گفت آن را به من بده، من کتاب را به او دادم و برگشتم و او آن را از اوّل تا آخر خواند، بعد که به او مراجعه کردم به من گفت:

ابو عبیده در اوّل کتابش گفته است: «لا- ریب فیه» در آیه: * ذلک الکتاب لا ریب فیه، به معنای «لا شک فیه» (تردید در آن نیست) می‌باشد، او از کجا می‌داند که «ریب» به معنای شک است؟

ابو قلابه می‌گوید: من به اصمعی گفتم خودت آن را در شعر مربوط به قبیله هذیل این گونه برای ما تفسیر کردی:

فقالوا ترکنا القوم قد حصروا به فلا ریب أن قد کان ثمّ لحیم «گفتند ما آن قوم را ترک کردیم، درحالی که آنان بر او سخت گرفته بودند، پس شکی نیست که او در آن جا کشته شده است».

اصمعی سکوت کرد و چیزی نگفت و کتاب را به من برگرداند. (۱)

می‌بینیم وقتی که ابو عبیده در تفسیر آیات قرآن از شیوه لغوی استفاده می‌کند و اصمعی بر او خرده می‌گیرد، با اصمعی به مناظره می‌پردازد که او نیز عمل ابو عبیده انجام می‌دهد و شما خوانندگان گرامی چهره واقعی ابو عبیده لغوی بصری را در این مناظره که محیط بصره را فرا گرفته بود، ملاحظه خواهید کرد:

توزی گوید: به ابو عبیده خبر رسید که اصمعی تألیف کتاب مجاز القرآن را بر او ایراد گرفته و گفته است: او قرآن را به رأی خود تفسیر کرده است. ابو عبیده از دیگران پرسید که مجلس اصمعی در چه روزی منعقد می‌شود؟ همان روز بر الاغش سوار و رهسپار مجلس اصمعی شد. و چون وارد مجلس گشت بر او سلام کرد و نزد وی نشست و در گفتگویی که با اصمعی داشت به او گفت: ای ابو سعید رأی تو درباره خبز (نان) چیست؟

اصمعی گفت: نان چیزی است که آن را می‌پزی و می‌خوری.

ابو عبیده به او گفت: تو کتاب خدا را به رأی خود تفسیر کردی! آنجا که خداوند

(۱) - أخبار النحویین البصریین، ص ۵۸ - ۶۷.

شيوه های تفسیری قرآن، ص: ۱۱۵

می‌فرماید: إني أراني أحمِلُ فَوْقَ رَأْسِي خُبْرًا «۱»، «دیدم بر روی سر خود نان حمل می‌کنم».

اصمعی گفت: من آنچه برایم معلوم بود گفتم، من قرآن را به رأی خود تفسیر نکردم.

ابو عبیده به او گفت: همه آنچه من گفته‌ام و تو بر من ایراد می‌گیری نیز بر من معلوم شده بود. بنابراین من قرآن را به رأی خودم

تفسیر نکرده‌ام. آن‌گاه برخاست بر الاغش سوار شد و برگشت. «۲»

از برخی روایات فهمیده می‌شود که این خصومت شدید میان ابو عبیده و اصمعی ناشی از حسدی بوده است که معمولاً میان افرادی

که دارای تخصیص واحدند، وجود دارد. ابن جَنِّي نقل می‌کند که ابو علی فارسی گفت: اصمعی در اخباری که روایت می‌کرد،

دیگران را متهم می‌ساخت. به او گفتم چگونه؟ با این که اصمعی به درجه‌ای از پرهیزگاری رسیده بود که تفسیر قرآن و امثال آن را

کنار گذاشت و از آن دست کشید؟

گفت: او این کار را از روی ریا و بر اثر دشمنی با ابو عبیده انجام می‌داد، زیرا او در نوشتن کتابی درباره قرآن بر اصمعی پیشی

گرفت و او ترجیح داد که دیگر قرآن را تفسیر نکند. «۳»

اگرچه پیش از این در مقام ردّ شیوه ابو عبیده از سوی اهل لغت برپایه عدم پذیرش و مجادله بودیم، ولی از سوی دیگر با نقد مثبتی

از سوی امام المفسّرین طبری روبه‌رو می‌شویم و گفتار او را می‌شنویم که می‌گوید: «برخی از کسانی که شناخت ناقصی از تفسیر

مفسّران دارند و اقوال مفسران گذشته را کمتر نقل می‌کنند، گمان کرده‌اند که «رحمن» به معنای صاحب رحمت و «رحیم» به

معنای رحم‌کننده است؛ و سپس گفته است: اهل لغت این دو لفظ را از یک ریشه و به یک معنا گرفته و مورد بررسی قرار داده‌اند و

این به خاطر گستردگی سخن عرب است. «۴» آن‌گاه، طبری به نقد و بررسی

(۱) - یوسف / ۳۶.

(۲) - معجم الأدباء، ج ۱۹، ص ۱۵۸ - ۱۵۹.

(۳) - معجم الأدباء، ج ۷، ص ۲۶۱.

(۴) - تفسیر طبری، ج ۱، ص ۴۴ - ۴۵.

شيوه های تفسیری قرآن، ص: ۱۱۶

سخن او می‌پردازد. و می‌گوید: چون ابو عبیده از مفسّران پیشین مطالب کمتری نقل کرده و تنها به بیان خود قرآن نظر دوخته،

بدون این که به فهمیدن گفته‌های گذشتگان مقید باشد و با توجه به این که او به آنچه در دیوان شعر عرب بیان شده تأسی جسته و

به عنوان یک لغوی به بررسی اشعار و سخن عرب پرداخته، کوشیده است به منظور اتخاذ یک روش لغوی محض، بیانات قرآن را بر

برداشتهای خود از ادبیات عرب منطبق سازد.

شاید همین گرایش لغوی محض، سبب شد که او در ردیف اولین کسانی قرار گیرد که درباره الفاظ مشکل «حدیث» کتاب تألیف

کردند. «۱»

پیشتر دیدیم که یکی از معاصران ابو عبیده، یعنی فراء بر تثبیت و تحکیم روش تفسیر مفسّران و در کنار آن روش تفسیر اهل لغت

پافشاری می‌کرد و پس از او زجاج نیز چنین بود، ولی ابو عبیده چندان اهمی به روش تفسیر نداشت.

تلاش ابو عبیده مورد انتقاد شدید طبری قرار گرفته است. وی با رد آن در تفسیرش از او انتقاد کرده است. «۲» در عین حال، این کار مانع از این نشده که طبری بدون انتقاد یا خدشه‌دار کردن، مطلبی را از ابو عبیده نقل نکند. اینک به مواردی از این قبیل اشاره می‌شود:

۱- گفته شده معنای آیه: حَتَّىٰ إِذَا فَشِلْتُمْ وَ تَنَازَعْتُمْ فِي الْأَمْرِ وَ عَصَيْتُمْ مِّنْ بَعْدِ مَا أَرَاكُمْ مَا تُحِبُّونَ «۳»، این است: حتیٰ إذا تنازعتم فی الأمر فسلتم و عصیتم من بعد ما أراکم ما تحبّون، یعنی «تا موقعی که در کار خود به نزاع پرداختید سست شدید و پس از آن که آنچه دوست می‌داشتید خداوند به شما نشان داد، نافرمانی کردید». «فشلتم» که در آیه مقدم شده، در معنا مؤخر است و «واو» بعد از آن زاید است مثل واو «و نادیناه» در آیه:

فَلَمَّا أَسْلَمَا وَ تَلَّهَ لِلْجَبِينِ * وَ نَادَيْنَاهُ «۴»، «هنگامی که هر دو تسلیم و آماده شدند و ابراهیم جبین او را بر خاک نهاد او را ندا دادیم که ...» این سخنی است که در مورد ما بعد «حَتَّىٰ إِذَا» و «لَمَّا» گفته شده است.

(۱)- معجم الأدباء، ج ۱۹، ص ۱۵۵.

(۲)- تفسیر طبری، ج ۱، ص ۶۲-۶۳ و ۱۰۹.

(۳)- آل عمران/ ۱۵۲.

(۴)- صافات/ ۱۰۳-۱۰۴.

شيوه های تفسیری قرآن، ص: ۱۱۷

۲- از آن موارد است آیه: حَتَّىٰ إِذَا فُتِحَتْ يَأْجُوجُ وَمَأْجُوجُ «۱»، و سپس آیه: وَ اقْتَرَبَ الْوَعْدُ الْحَقُّ «۲»، که «واو» در «واقترَب» زاید می‌باشد، چنان که شاعر گفته است:

حَتَّىٰ إِذَا مَحَلَّتْ بَطُونُكُمْ وَ رَأَيْتُمْ أَبْنَاءَ كَمِ شَبَّوْا «تا این که شکمتان گرسنه شد. و دیدید که فرزندان جوان شدند».

و قَلْبَتُمْ ظَهَرَ الْمَجَنِّ لِنَانَ اللَّيْمِ لِعَاجِزِ الْخَبِّ «۳» «و شما دوستی ما را به دشمنی بدل کردید، به درستی که شخص فرومایه بی شک عاجز و فریبکار است».

پس از فرونشستن غبار خصومتی که کتاب مجاز القرآن در زمان ابو عبیده ایجاد کرد، فردی اهل لغت و با اطلاع از دانش کلامی یعنی ابن قتیبه را می‌یابیم که در کوشش خود برای دفاع از روش قرآن در برابر طعنه ملحدان، از نتایج کار ابو عبیده سود می‌برد و مردم هم از کوشش او خرسند می‌شوند. البته آنچه در این جا از ابن قتیبه نقل می‌شود، همان چیزی است که ابو عبیده پیش از آن در کتابش مجاز القرآن گفته و مورد سرزنش قرار گرفته است:

«عرب در سخن خود مجازهایی دارد و مقصود از آنها شیوه‌های سخن و طرز بیان آن است و برخی از این مجازها عبارتند از: استعاره، تمثیل، قلب، تقدیم، تأخیر، حذف، تکرار، إخفا، إظهار، تعریض، افصاح، کنایه، ایضاح، مورد خطاب قرار دادن مفرد به جای جمع و جمع به جای مفرد، و مفرد و جمع به جای تشبیه، و نیز از لفظ خاص اراده عام کردن و یا به عکس و بسیاری چیزهای دیگر که به خواست خدا آنها را در فصول مربوط به «مجاز» ملاحظه خواهید کرد.»

قرآن به همه این روشها نازل شده؛ از این رو هیچ مترجمی قادر نیست آن را (به طور دقیق) به زبانهای دیگر برگرداند، آن گونه که انجیل از لغت سریانی به زبان حبشی و رومی بازگردانده شد و تورات و زبور و سایر کتب آسمانی به عربی ترجمه گردید، و این

(۲) - انبیاء / ۹۷.

(۳) - هر دو مثال: ج ۱، ص ۳، ۵۴، ۶۲ و ۱۰۹، از تفسیر طبری.

شيوه های تفسیری قرآن، ص: ۱۱۸

عدم توانایی به خاطر این است که در باب مجاز، زبانهای دیگر گستردگی زبان عربی را ندارند. «۱»

گرچه برخی از اهل لغت اسلوب و طرز تفکر ابو عبیده را رد کرده‌اند، ولی دیگران قصد اصلاح و تهذیب و تنقیح مطالبی را داشته‌اند که در تفسیر الفاظ قرآن جنبه ادبی محض داشته و بعدها علم تفسیر غرائب قرآن بدان اختصاص یافته است.

ابو حاتم سهل بن محمد سجستانی روایت می‌کند که أخفش سعید بن مسعود - که معاصر با ابو عبیده و متوفای ۲۱۵ هجری، و به قولی ۲۲۱ هجری، بوده کتاب مجاز القرآن ابو عبیده را در اختیار گرفت و مطالبی را از آن حذف کرد و مطالبی را نیز بر آن افزود، یا جایگزین ساخت. ابو حاتم می‌گوید: من به او گفتم این چه کاری است که تو انجام می‌دهی؟ آیا مؤلف کتاب تو هستی؟

أخفش پاسخ داد: این کتاب برای کسی است که آن را اصلاح کند، نه برای کسی که آن را تباه سازد. «۲»

اما کتاب ابو عبید قاسم بن سلام (متوفای ۲۲۳ یا ۲۲۴ هجری و معاصر دیگر ابو عبیده) درباره غرائب قرآن، چنان که ابو طیب عبد الواحد بن علی لغوی نقل می‌کند، از کتاب مجاز القرآن ابو عبیده اقتباس شده است. «۳»

ابن قتیبه (متوفای ۲۶۷ هجری) در کتاب خود «إصلاح غلط أبي عبیده» - که ابو مظفر محمد بن آدم بن کمال هروی متوفای ۴۱۴ هجری آن را شرح کرده - ابو عبیده را مورد سرزنش قرار داده است. «۴»

ابن قتیبه که به دفاع از اسلوب قرآن می‌پرداخت، بهتر بود در این کتاب - که چگونگی اشتباه ابو عبیده را برملا نمی‌سازد - کتاب مجاز القرآن ابو عبیده را ارزیابی می‌کرد.

این تلاشها با مخالفت شدید برخی از فقهاء مواجه شد از قبیل آنچه از این روایت

(۱) - مشکل القرآن، برگ ۹.

(۲) - این روایت را راویان خبر داده‌اند.

(۳) - معجم الأدباء، ج ۱۶، ص ۲۵۵.

(۴) - كشف الظنون، ج ۱، ص ۱۱۲.

شيوه های تفسیری قرآن، ص: ۱۱۹

به دست می‌آوریم: «ابو عبید قاسم بن سلام به نوشتن کتاب «معانی القرآن و اعرابه» می‌پرداخت تا به سوره حج و انبیاء رسید. سپس آن را رها ساخت و تکمیل نکرد، زیرا امام أحمد بن حنبل نامه‌ای به او نوشت و گفت: به من خبر رسیده است که تو سرگرم تألیف کتابی درباره «قراءات» هستی و از روش فراء و ابو عبیده پیروی می‌کنی و در معانی قرآن به گفته‌های آنان استدلال می‌جویی. تو نباید به این کار ادامه دهی» «۱».

همچنین درمی‌یابیم که ابو عبیده در مورد همه آنچه اصیل و بکر است، روزنه‌هایی را بر روی پژوهشهای قرآنی گشوده که از جمله آنها موارد زیر است:

- شیوه بیان قرآن.

- غرائب الفاظ مفرد قرآن.

- بحث لغوی محض، مانند بحث اضداد در زبان عرب.

ابو عبیده در مجاز القرآن خود خواسته است الفاظی را که دارای معانی متضاد می‌باشند، به خاطر تأثیری که در معنای جمله دارند،

بیان کند، زیرا مسأله در اصل، مربوط به سبک است و لذا به لفظ متضاد، یا از جنبه انس لغوی نگریسته می‌شود یا از بعد اسلوب کاربرد آن در نزد عرب. به بیانی ساده‌تر: یک کلمه گاهی در یک جا دارای معنا و مفهومی است که مورد اتفاق همه و کاربردش رایج است، در حالی که همان کلمه در جایی دیگر دارای معنا و کاربردی است که رایج و مورد اتفاق همگان نیست و کم‌کم رواج پیدا می‌کند. بنابراین، روشن است که مسأله اساساً یک مسأله سبکی است. به عنوان مثال خداوند می‌گوید:

وَمِنَ اللَّيْلِ فَتَهَجَّدُ بِهِ نَافِلَةً لَكَ ﴿٢﴾: «پاسی از شب را برای دعا و نماز بیدار شو، این یک وظیفه اضافی برای توست» و حال آن که «هجرت» به معنای «نمت» نیز می‌باشد. ﴿٣﴾ و همچنین در مَن كَانَ فِي الْمَهْدِ صَبِيًّا ﴿٤﴾، سه احتمال وجود دارد:

(۱) - معجم الأدباء، ج ۶، ص ۱۲۹. این روایت را ناشر معجم الادباء از طبقات المفسرين، داودی ص ۴۵، نقل کرده است.

(۲) - اسراء / ۷۹.

(۳) - مجاز القرآن، برگ ۹۸، سوره اسراء.

(۴) - مریم / ۲۹.

شيوه های تفسیری قرآن، ص: ۱۲۰

۱- «کان» در ماضی استعمال شده باشد.

۲- «کان» در معنای حال به کار رفته باشد.

۳- در موضع «یکون» و در استقبال به کار رفته باشد. چنان‌که عرب آن را به کار برده است، آن‌جا که شاعر می‌گوید:

ان یسمعوا ریبئ طاروا بها فرحانئی و ما یسمعوا من صالح دفنوا «اگر تهمتی را نسبت به من بشنوند از خوشحالی پرمی‌زنند، ولی خوبی را که می‌شنوند آن را بازگو نمی‌کنند».

که «طاروا» به معنای «یطیروا» و «دفنوا» به معنای «یدفنوا» است. و نیز «کان» در وَ كَانَ اللَّهُ عَلِيمًا حَكِيمًا ﴿١﴾، در ماضی و حال و آینده به کار رفته است. ﴿٢﴾

این پدیده ادبی در تفسیر قرآن دارای اهمیت بوده است. ابو حاتم سجستانی در کتاب «المقلوب لفظه فی کلام العرب و المزال عن جهته و الأصداد» می‌گوید: انگیزه ما در تألیف این کتاب این بود که در سخن عرب کلمات متضاد در لفظ و معنا و الفاظ مقلوب فراوان به چشم می‌خورد و ما آنچه از آنها سراغ داشتیم شرح دادیم، زیرا در قرآن «ظن» به معنای شک و یقین و «رجاء» به معنای خوف و طمع که با یکدیگر متضادند، آمده است و چنین چیزی در سخن عرب شایع است. ضد شیء یعنی خلاف آن و ما خواستیم کسی که با زبان عرب آشنایی کامل ندارد بداند که وقتی خدای عز و جل می‌فرماید: إِنَّهَا لَكَبِيرَةٌ إِلَّا عَلَى الْخَاشِعِينَ * الَّذِينَ يَظُنُّونَ ﴿٣﴾، در این آیه، خداوند تردیدکنندگان در لقاء پروردگارشان را، ستایش نمی‌کند، بلکه در این‌جا «یظنون» به معنای «یستیقنون» است. ﴿٤﴾

مبّرّد [در کتاب خود درباره واژه‌هایی که مورد بحث قرار داده] می‌گوید: «واژه‌هایی که در لفظ متحد و در معنا مختلفند و یا در گفتار به یکدیگر نزدیک و همانند، ولی در نقل و کتابت متفاوت هستند، ما آنها را از کتاب خدا (قرآن) برپایه آنچه در سخن عرب یافت می‌شوند گرد آورده‌ایم، زیرا برخی از سخنان ایشان یا در لفظ و معنا متفاوتند،

(۱) - نساء / ۱۷.

(۲) - مجاز القرآن، برگ ۱۰۵، سوره مریم.

(۳) - بقره / ۴۵-۴۶.

(۴) - ثلاثة كتب في الأضداد، ص ۷۲.

شبهه های تفسیری قرآن، ص: ۱۲۱

یا در لفظ مختلف، ولی در معنا متحد و یا در لفظ متحد و در معنا مختلفند. «۱»

بحث اضداد از مباحثی بوده است که ملحدان از طریق آن قرآن را مورد حمله قرار دادند، ابن انباری می گوید:

- «در این کتاب [قرآن] واژه‌هایی آمده است که عرب آنها را در معانی متضاد به کار می‌برد و گاهی یک واژه دو معنای مختلف دارد و اهل بدعت و منحرفان و تحقیر کنندگان عرب، گمان می‌کنند که این قبیل کاربردها از طرف عرب دلیل بر نقصان دانش و فرهنگ عرب و کمی بلاغت و کثرت آمیختگی مکالمات آنان هنگام ارتباط با مخاطبانشان است» «۲».

عدم تشخیص میان گویشهای عرب هنگام گردآوری آنها، موجب شده است که مسأله تضاد مطرح شود و عبارتی که ابن درید در الجمهره در این باره دارد، مرا به شگفت آورد، آن‌جا که می‌گوید: واژه «شعب» هم به معنای افتراق و هم به معنای اجتماع از اضداد نمی‌باشد، بلکه هر کدام گویش قومی است. «۳» او با این سخن خود خواسته بیان کند شرط اضداد این است که لفظ در گویش یک قوم در دو معنا به کار رفته باشد.

برخی از اهل لغت مانند ابن درستویه «۴» پدیده اضداد را انکار می‌کنند. و شخصی مانند ابن فارس نظر آنان را رد می‌کند و به ستیز با آنان برمی‌خیزد. «۵»

گاهی وجود دو تفسیر متضاد در مورد برخی از آیات موجب طرح این مسأله (اضداد) گردید. به عنوان مثال، واژه «أُمِّيَّة» به فرد نیکوکاری گفته می‌شود که در نیکوکاری پیشوا و زبانزد همگان است، در حالی که همین واژه به کسی که در آیین خود، جدای از دیگران باشد نیز گفته می‌شود، و برای این واژه قرآنی در آیه: كَانَتِ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ «۶»، دو تفسیر متضاد بیان شده است: برخی از

(۱) - مبرّد، ما اتفق لفظه مختلف معناه من القرآن، ص ۲.

(۲) - الأضداد في اللغة، ص ۲. شبهه های تفسیری قرآن ۱۲۱ شبهه ابو عبیده در مجاز القرآن ص: ۹۸

(۳) - سیوطی، المزهر، ج ۲، ص ۲۳۴.

(۴) - همان مأخذ.

(۵) - همان مأخذ، ص ۲۲۸.

(۶) - بقره/ ۲۱۳.

شبهه های تفسیری قرآن، ص: ۱۲۲

مفسران می‌گویند: معنای آیه این است که همه مردم مؤمن بودند و برخی دیگر می‌گویند: معنایش این است که همه مردم کافر بودند و هر کدام برای اثبات دیدگاه خویش دلیل می‌آورند. «۱»

جمعی از اهل لغت، از جمله: مبرّد، اصمعی، ابو حاتم سجستانی و ابن انباری «۲» اقدام به نوشتن کتاب درباره اضداد کرده‌اند، ولی نام ابو عبیده بیشتر در این کتابها به چشم می‌خورد و این خود به فضل و برتری او در آگاه ساختن دیگران از این مسأله اشاره دارد. ابو عبیده در این‌جا نیز از انتقاد مصون نمانده و ابو حاتم سجستانی در بهترین حالات خود، رأی او را با احتیاط تأیید می‌کند.

ابو عبیده درباره معنای کلمه «خاف» می‌گوید: «خاف» از ریشه «خوف» و به معنای یقین است؛ و در مورد آیه شریفه: فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا «۳»، می‌گوید: منظور این است که اگر برای شما یقین حاصل شد که نمی‌توانید به عدالت رفتار کنید. ولی من خود یقین به این گفته‌ام ندارم، زیرا آن آیه قرآن است و ما آن را از پروردگار عالم نقل می‌کنیم و نمی‌دانیم مقصود خداوند چیست و شاید

منظور آن گونه که او گمان می‌کند نباشد. «۴»

ابو حاتم بار دیگر از ابو عبیده به شدت انتقاد می‌کند: ابو عبیده درباره «عسعس» در آیه: «وَاللَّيْلِ إِذَا عَسْعَسَ» (۵)، می‌گوید: «عسعس» به معنای «اقبل» (رو آورد) است، و حال آن که گفته می‌شود به معنای «أدبر» است، «و قسم به شب هنگامی که پشت کند و به آخر برسد» ابو عبیده به شعر علقمه بن قرط تیمی استناد کرده که این واژه را به معنای رو آوردن به کار برده است: مدرّعات اللیل لما عسعساو ادرعت منه بهیما حندا «زنهایی که چون شب فرامی‌رسد آن را زره خود قرار می‌دهند و از تاریکی شب

(۱) - ابن انباری، الأضداد، ص ۲۳۵-۲۳۶ و همچنین ص ۲۶۰-۲۶۱ و ۳۲۱-۳۲۲.

(۲) - افراد دیگری نیز در این باره کتاب نوشته‌اند به کشف الظنون، ج ۲، ص ۳۶۷-۳۶۸ مراجعه شود.

(۳) - نساء / ۳.

(۴) - ابو حاتم سجستانی، الأضداد، ص ۸۸.

(۵) - تکویر / ۱۷.

شبهه های تفسیری قرآن، ص: ۱۲۳

برای خود به عنوان پوشش استفاده می‌کنند.

ابو حاتم می‌گوید: ابو عبیده ادعای بزرگی کرده‌است و گمان نمی‌کنم «عسعس» در این آیه معنایی بیشتر از سیاه شدن داشته باشد. این کلمه در همه مواردی که ذکر شده به معنای «اظلم» و «أسود» (تاریک شد) است و هرچه از این باب در قرآن وجود دارد بهتر است از تفسیر کردن آن خودداری شود و امکان خطا و اشتباه در آنچه از قرآن نباشد کمتر است. «۱»

ابو حاتم سومین موردی که از روی تردید و عدم اطمینان از ابو عبیده نقل می‌کند، واژه «أسر» است. او گفته است: «أسررت الشیء» به معنای «أخفیته» (آن را پنهان کردم) است و به معنای «أظهرته» (آن را آشکار ساختم) نیز می‌باشد. و در مورد این آیه شریفه: «وَأَسِرُّوا النَّدَامَةَ لَمَّا رَأَوُا الْعَذَابَ»، می‌گفت: به معنای أظهِرُوا النَّدَامَةَ است و من به گفته وی در این مورد اطمینان ندارم. و خدا داناتر است. برخی گمان کرده‌اند که فرزددق گفته است:

فلما رأى الحجاج جرّد سيفه أسرّ الحروري ما كان اضمرا «وقتی که آن خارجی مذهب، دید: حجاج شمشیرش را از نیام برکشید. آنچه بدان اعتقاد داشت و پنهان کرده بود، برملا ساخت».

به گفته فرزددق درباره قرآن، نیز اعتماد و یقین ندارم، زیرا شاید گفته باشد: الذی كان أظها؛ یعنی آنچه را که به آن اعتقاد داشت آشکار کرد. آمیختگی در شعر فرزددق زیاد به چشم می‌خورد، ولی در سخن دو همتای او جریر و أخطل چنین چیزی نیست. لذا اعتمادی به سخن وی درباره قرآن ندارم. «۲»

اما ابن جریر طبری امام مفسران هنگامی که به نقد و بررسی گفتار ابو عبیده در الفاظ متضاد می‌پردازد، می‌بینیم که ضمن اعتراف به دانش عربی او، تنها به اظهار نظر

(۱) - الأضداد، ص ۹۷-۹۸.

(۲) - الأضداد، ص ۱۱۴-۱۱۵. فرزددق از شاعران برجسته عرب بوده و همه ادباء و نحویان به شعر او استشهاد می‌کنند. م.

شبهه های تفسیری قرآن، ص: ۱۲۴

خود که مخالف نظر اوست، بسنده می‌کند. ابو جعفر گفته است: «برخی از کسانی که با سخن عرب آشنایند، «وراء» را از واژه‌های

متضاد دانسته و گمان کرده‌اند که این واژه هم در مورد آنچه پیش رو است به کار می‌رود و هم برای آنچه پشت سر می‌باشد و برای تأیید این پندار خود به گفته شاعر استشهاد کرده‌اند که گفته است:

أیرجو بنو مروان سمعی و طاعتی و قومی تمیم و الفلاة وراثیا «آیا مروانیان امید دارند که من از آنان پیروی کنم و حال آن که قوم من، بنی تمیم و بیابان پهناور پیش منند؟»

که «وراثی» به معنای «امامی» (پیش روی من) می‌باشد؛ او از معنای درست آن غافل مانده است، زیرا به کسی که نزد شماست به این دلیل «هو وراثی» (او نزد من است). گفته می‌شود که شما مقابل او قرار دارید و او را مشاهده می‌کنید، همان‌طور که او شما را می‌بیند. پس چون چنین است، گویی او پشت سر شما و شما پیش روی او هستید.

برخی از عربی‌دانان کوفی جایز نمی‌دانند در مورد کسی که پیش روی شماست گفته شود: «هو وراثی»، و نه هرگاه پشت سر شما باشد گفته شود: «هو امامی» آنان می‌گویند: چنین گفته‌ای در مورد اوقات و زمانها از قبیل روزها و ... جایز است. مانند این که بگویی: وراثک برد شدید و بین یدیک حرّ شدید «پشت سرت سرمایی سخت و پیش رویت گرمای سخت است» و تو از دنبال آن می‌آیی، این عبارت جایز است، زیرا گرما چیزی است که می‌آید و در حرکت است و گویی هرگاه از دنبال تو بیاید پشت سرت قرار گرفته است و هرگاه تو به سمت آن بروی و بدان برسی، پیش روی تو قرار می‌گیرد، طبری می‌گوید: از این رو است که دو وجه جایز است (۱).

گفتار ابو عبیده درباره عربیت قرآن در دو زمینه است:

۱- در زمینه ساختار، یعنی روش قرآن در بیان مطالب بر همان سبکی که در میان عرب معمول بوده است.

۲- در زمینه الفاظ، به این معنا که او خواسته است خالص بودن عربیت الفاظ قرآن

(۱) - تفسیر طبری، ج ۱۶، ص ۲.

شيوه های تفسیری قرآن، ص: ۱۲۵

را ثابت کند. او در ردّ هرگونه شبهه‌ای در مورد عربیت قرآن حساسیت شدیدی داشت.

ابو عبیده می‌گوید: قرآن به زبان عربی آشکار نازل شده و هرکس خیال کند سخن غیر عربی در آن وجود دارد به گزاف سخن گفته است و کسی که گمان کند واژه‌های آن به زبان نبطی «۱» است گناه بزرگی مرتکب شده است. البته گاهی دو لفظ [در قالب و معنا] با یکدیگر نزدیک و دمسازند و حال آن که ممکن است یکی از آن دو عربی و دیگری فارسی یا غیر آن باشد، از این قبیل است واژه «استبرق» که به معنای پارچه ابریشمی ضخیم است و در فارسی به آن «استبرک» گویند و کلمه «فرند» (شمشیر جوهردار) در زبان فارسی که در عربی به آن «جور» گویند و امثال اینها فراوان است. «۲»

این بحث و جدل درباره عربیت قرآن جوّ فعّالی را به وجود آورده بود. عموم علما گفته‌اند: به دلیل آیه: *إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا* «۳»، «ما آن را قرآنی فصیح و عربی قرار دادیم»، و آیه: *بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ* «۴»، «آن را به زبان عربی آشکار نازل کرد»، در کتاب خدای سبحان چیزی غیر از زبان عرب وجود ندارد. ولی برخی ادعا کرده‌اند، در قرآن واژه‌هایی هست که عربی نیست، تا آنجا که گفته‌اند: زبان رومی و قبطی (زبان مردم قدیم مصر) و نبطی در قرآن وجود دارد. «۵»

ابن فارس در کتاب خود فقه اللغه از آنچه ابو عبیده در کتاب مجاز القرآن گفته، تبعیت کرده است، ولی سیوطی میان معرّب [واژه‌هایی که به عربی برگردانده شده] و واژه‌هایی که از زبانهای دیگر وارد عربی شده‌اند، فرق گذاشته و گفته است:

«فرق این‌گونه واژه‌ها با معرّب این است که برای معرّب غیر از لفظ عجمی که عرب آن را به کار برده است نام دیگری در زبان عرب وجود دارد، برخلاف واژه‌هایی که تعریب نشده وارد زبان عربی شده‌اند.»

(۱) - «نبط» یا «أنباط» از قبایل بدوی عرب و تا قرن ۴ هجری قمری کوچ‌نشین بودند و بعدها در جنوب فلسطین و بطایح سکنا گزیدند و «نبطی» زبان منسوب به آنان است. م.

(۲) - مجاز القرآن، برگ ۸.

(۳) - زخرف / ۳.

(۴) - شعراء / ۱۹۵.

(۵) - المزهر، ج ۱، ص ۱۵۷.

شبه‌های تفسیری قرآن، ص: ۱۲۶

برخی از زبان‌دانان معتقدند که ممکن است یک لفظ در چند زبان باهم مشترک باشد، ابن جنی در الخصائص می‌گوید: گفته می‌شود: «تنور» لفظی است که در زبان همه مردم چه عرب و چه غیر عرب، مشترک است. این واژه عربی نیز محسوب می‌شود، زیرا از زبان دیگری به زبان عربی منتقل نشده است بلکه یک نوع توافقی است که میان زبانهای مختلف صورت گرفته است.

سیوطی بعید دانسته که واژه تنور در اصل از یک زبان بوده و سپس به همه زبانها منتقل شده باشد، زیرا نظیر آن را در زبانهای دیگر نمی‌شناسیم. «۱»

سیوطی معرب را این‌گونه تعریف می‌کند: معرب واژه‌ای است که برای معنایی در غیر زبان عربی وضع شده و عرب آن را به کار برده است. ابو عبید قاسم بن سلام گوید: مفسران در مورد وجود واژه عجمی در قرآن اختلاف دارند، از ابن عباس و مجاهد و ابن جبیر و عکرمه و عطاء و دیگر مفسران روایت شده که آنان واژه‌های بسیاری را غیر عربی دانسته‌اند و این نظریه فقیهان است. سیوطی می‌گوید: عربی‌دانان اعتقاد دارند که از سخنان غیر عرب چیزی در قرآن وجود ندارد، زیرا خداوند متعال می‌فرماید: قُرْآنًا عَرَبِيًّا «۲»، بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ «۳».

ولی ابو عبید قاسم بن سلام گفته است: «به نظر من حق این است که میان نظریه هر دو گروه جمع گردد و راهش این است که بگوییم: این‌گونه واژه‌ها در اصل چنان که مفسران گفته‌اند غیر عربی است، جز این که وارد زبان عرب شده و آنها این واژه‌ها را به زبان خود تغییر داده و معرب ساخته‌اند و سپس الفاظ غیر عربی به صورت عربی در آمده و پس از آن که قرآن نازل شده این قبیل واژگان با سخن عرب درهم آمیخته است.

بنابراین هم کسانی که گفته‌اند آنها عربی است و هم کسانی که معتقد به غیر عربی بودن آنها هستند، درست می‌گویند. «۴»

(۱) - المزهر، ج ۱، ص ۱۵۸.

(۲) - زخرف / ۳.

(۳) - شعراء / ۱۹۵.

(۴) - همان مأخذ، ص ۱۵۹.

شبه‌های تفسیری قرآن، ص: ۱۲۷

نتیجه این پژوهش این شد که وقتی یک واژه غیر عربی وارد زبان عربی می‌شود یا به کلی تغییر می‌کند و کاملاً تسلیم منطق زبان عربی می‌شود و یا با حفظ معنای خود، نامی عربی می‌گیرد و به این ترتیب برای واژه وارد شده به زبان عربی، راهی غیر از این متصور نیست و تمام سروصدهایی که در گذشته پیرامون کتاب مجاز القرآن بلند شده بود برای این بود که آیا این کتاب در زمینه بلاغت

عربی نوشته شده است یا در زمینه تفسیر قرآن؟! و دیدیم که عدّه زیادی آن را مورد انتقاد قرار دادند و گفتند: ابو عبیده قرآن را به رأی خود تفسیر کرده است و عدّه کمی از آنان مجاز القرآن را کتابی در بلاغت دانستند مانند ابو اسحاق شیرازی متوفای ۴۷۶ هجری در کتابش اللمع فی اصول الفقه و ابن قتیبّه در قرن سوم تلوّیحا نه با صراحت اشاره کرده که مجاز القرآن از کتب بلاغی است.

زیرا او نتایجی را که ابو عبیده درباره بیان اسلوب عربی که قرآن نیز بر همان اسلوب نازل شده به آنها دست یافته بود، بابی می‌دانست که نابخردان برای به تمسخر گرفتن اسلوب قرآن از آن وارد می‌شوند. اما معاصران زمان ما در اظهار نظر پیرامون کتاب ابو عبیده به چند دسته تقسیم شده‌اند: استاد ابراهیم مصطفی آن را کتابی در نحو شمرده و از نسلهای جدید خواسته است که آن را به دقت بررسی و مطالعه کنند، در حالی که دکتر طه حسین آن را کتابی دانسته که به لغت می‌پردازد نه به بلاغت و امین الخولی اظهار نظر کرده که مجاز القرآن کتابی در تفسیر است؛ ولی چنان‌که از بررسی موضوعات این کتاب و انگیزه تألیف آن روشن شده، این کتاب در زمینه یک مسأله اساسی تألیف یافته است و آن اثبات عربیت قرآن در مفردات و آیات و مقایسه آنها با گفتارها یا اشعاری است که ابو عبیده از عرب آموخته بوده است. بنابراین مجاز القرآن کتابی در تفسیر لغوی است و در آن لغت و نحو و قرائت وجود دارد، ولی در عین حال، گفتگو درباره بیان قرآن بر همه آنها برتری دارد.

شيوه های تفسیری قرآن، ص: ۱۲۸

فصل سوم ابو اسحاق زجاج و کتابش معانی القرآن

نخست باید اشاره کنیم که اهل لغت و نحو یون در خدمت به قرآن و توضیح مفاهیم آن، از پیشگامان بوده‌اند و لذا گروه بزرگی از آنان تلاش خود را متوجه تألیف کتاب در زمینه معانی قرآنی کرده‌اند، چنان‌که ابن ندیم در الفهرست نام بزرگان آنها و تألیفاتشان را از گذشته تا زمان خودش یاد کرده است.

مقصود از معانی قرآن، تفسیر آن است. ابن صلاح در مورد آنچه سیوطی در الاتقان نقل می‌کند، می‌گوید:

«هر کجا در کتب تفسیر عبارت قال اهل المعانی را دیدی، منظور از آن، نویسندگان کتب در معنای قرآن مانند زجاج و أخفش و ابن انباری است.»

گروهی از آنان به تألیف تفاسیر مفید و پربراری که اسنادشان حذف شده بود، رو آوردند و اکنون به بررسی شرح حال یکی از اهل لغت برجسته بصره یعنی ابراهیم بن سری بن سهل ابو اسحاق زجاج متوفای سال ۳۱۱ ه ق می‌پردازیم.

زجاج به گواهی کسانی که شرح حال وی را نوشته‌اند، اهل فضل، متدین، دارای عقاید درست و مرام نیکو بوده است. او به کار شیشه‌گری می‌پرداخت، ولی هم‌تث او را در میان اهل لغت و نحاه عرب به مقام شامخی از علم رساند. او علاقه به نحو را در خود مشاهده کرد و خواست در آن مهارت پیدا کند و لذا آموختن نحو را پیش ثعلب نحوی آغاز کرد، سپس نزد مبرد رفت و ادبیات را به خوبی از آن دو فراگرفت.

او خود را با استفاده از ابزارهای دانش عربی، یعنی قرآن، حدیث، علم لغت و

شيوه های تفسیری قرآن، ص: ۱۲۹

تاریخ که هر یک از علمای معاصر وی آنها را در حد توان خویش تحصیل می‌کرد، به این درجه علمی رساند.

مقام زجاج با فراگیری علوم تا آنجا بالا می‌رود که از شیشه‌گری به همنشینی ویژه وزیر عبید الله بن سلیمان بن وهب می‌رسد و به حدی مورد اعتماد او قرار می‌گیرد که وزیر از وی می‌خواهد ادبیات را به فرزندش - قاسم - بیاموزد و هنگامی که قاسم بن عبید الله به وزارت می‌رسد، از طریق او مال فراوانی نصیب زجاج می‌گردد. ستاره بخت زجاج همواره بالا می‌رود تا سرانجام ندیم خلیفه

عبّاسی المکتفی بالله می‌شود.

زجاج چیزهایی از خود برجای گذاشته که از بهره و مقامی که در دنیا به آن رسیده بود، برایش بهتر است. او شاگردان و کتابهای علمی از خود برجای نهاد و اساتید بزرگ نحو و لغت از شاگردان وی بودند. ابو علی فارسی از او علم آموخت و ابو جعفر نحاس مصری نزد او تلمذ کرد. شاگرد دیگرش ابو القاسم عبد الرحمن زجاجی صاحب کتاب الجمل در نحو، خود را منتسب به او دانسته است. زجاج تالیفات بسیاری دارد و بیشتر آنها پیرامون لغت است.

آنچه در این جا برای ما اهمیت دارد کتاب معانی القرآن اوست. ابن ندیم در گفتاری که دارد تاریخ تألیف این کتاب را تعیین می‌کند و می‌گوید: «من روی جلد کتاب معانی القرآن خواندم که ابو اسحاق زجاج املای کتاب خود موسوم به معانی القرآن را در صفر سال ۲۸۵ هـ ق آغاز کرد و در ماه ربیع الاول سال ۳۰۱ هـ ق به پایان رسانید».

بنابراین، زجاج زمانی اقدام به تألیف کتاب معانی القرآن کرد که دانش و معلوماتش کامل شده بود، زیرا او ده سال پس از تألیف آن در گذشت و در هنگام مرگ هفتاد و به قولی هشتاد سال داشته است.

به هر حال، رساله خطی که ما برای شناخت ویژگیهای شیوه زجاج از آن استفاده می‌کنیم از سوره «یس» آغاز و به سوره «تین» پایان می‌یابد و تاریخ کتابت آن، ماه ذی حجه سال ۵۸۹ هـ ق و یکی از نسخه‌های دانشگاه عربی است.

اکنون هنگام آن رسیده که از روش زجاج در تفسیر سخن بگوییم:

شیوه های تفسیری قرآن، ص: ۱۳۰

۱- اولین ویژگی که در شیوه تفسیری زجاج به چشم می‌خورد، تلخیص و نقل مطالب تفاسیر روایی درباره متن قرآن است.

به عنوان نمونه، او درباره آیه شریفه: وَالنَّازِعَاتِ غَرْقًا* وَالنَّاشِطَاتِ نَشْطًا، می‌گوید:

در تفسیر این آیات گفته شده منظور از «نازعات» و «ناشطات» فرشتگانی هستند که ارواح کافران را می‌گیرند و آنها را به بند می‌کشند و لذا جان دادن بر آنان سخت می‌شود.

منظور از آیه: وَالسَّابِحَاتِ سَبْحًا* فَالسَّابِقَاتِ سَبْقًا، این است که ارواح مؤمنان به راحتی از بدنشان خارج می‌شوند.

برخی گفته‌اند: منظور از «نازعات» فرشتگان سنگ‌دل، و مقصود از «ناشطات» ریسمانهایی است که یک سر آنها گره خورده و در گردن حیوانات می‌افکنند.

«سابحات» به معنای کشتیها و «سابقات» به معنای گله اسبان است و مقصود از «المدبرات امرا» فرشتگانند، جبرئیل و میکائیل مأمور باران و رویدنیها و اسرافیل مأمور دمیدن در «صور» و عزرائیل مأمور قبض ارواح است.

گفته شده: منظور از «نازعات» ستارگانی است که از مدارشان خارج و جابجا می‌شوند. و نیز مقصود از «سابحات» ستارگانند که در آسمان حرکت می‌کنند، چنان که خداوند فرموده: كُلُّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ «۱»، «و هر یک از آنها در مداری در حرکتند». و همچنین «سابقات»، ولی «مدبرات» به معنای فرشتگان است. و گفته شده: منظور از «سابقات» فرشتگانی هستند که در آوردن وحی برای پیامبران بر شیاطین پیشی می‌گیرند.

همه این معانی در تفسیر این آیات آمده است و خداوند به حقیقت آنها دانایتر است.

بدین سان زجاج تفاسیر مربوط به آیات را نقل می‌کند، بدون این که خود یکی از آنها را بر دیگری ترجیح دهد و این وسواس علمی در سراسر تفسیرش به چشم می‌خورد.

البته این عدم اظهار نظر در مواردی است که دلیل بر اقوا بودن تفسیری بر دیگری نزد وی

شیوه های تفسیری قرآن، ص: ۱۳۱

نباشد و جالب این است که دانشمندان مسلمان در طول تاریخ خود را ملزم می‌ساختند که در همه این موارد بگویند: «و الله أعلم» (خدا داناتر است).

در موردی که یک وجه لغوی وجود دارد که آیه قرآن با آن تفسیر می‌شود، می‌بینیم زجاج آن را همراه با تفسیر روایی بیان می‌کند.

اینک ببینیم زجاج در برابر آیه شریفه: **وَإِنْ يَكَادُ الَّذِينَ كَفَرُوا لَيُزْلِقُونَكَ بِأَبْصَارِهِمْ** «۱» چه می‌کند؟ او ابتدا اقوال مفسران را نقل می‌کند و می‌گوید: «اما آنچه در تفسیر این آیه نقل شده است که هرگاه مردی از عرب می‌خواست به کسی چشم‌زخم بزند، سه روز گرسنه به سر می‌برد و پس از آن درباره او می‌گفت: هیچ‌گاه مانند امروز این قدر گوسفند و شتر نزد وی ندیده‌ام! و با این گفته خود، به او چشم‌زخم می‌رساند. کفار نیز درباره پیامبر صلی الله علیه و اله نظیر این سخن را گفتند و چنان که مفسران می‌گویند، منظور از **لَمَّا سَمِعُوا الذُّكْرَ** این است که دشمنان هنگامی که آیات با عظمت قرآن را از تو می‌شنوند، به قدری خشمگین و ناراحت می‌شوند که می‌خواهند تو را با چشمهای خود نابود کنند!

سپس زجاج توضیح اهل لغت را نقل می‌کند و می‌گوید: اما به اعتقاد اهل لغت تفسیر آیه این است که دشمنان از شدت کینه و دشمنی با تو، نزدیک است با نگاه کینه‌آلود خود تو را به زمین افکنند. این سخن، مرسوم است که کسی بگوید: فلانی به من چشم دوخت و نزدیک بود مرا با نگاهش به زمین بیفکند، یا گفته می‌شود: طوری به من نگاه کرد که گویا می‌خواست مرا بخورد و معنای همه این سخنان این است که فلانی آن چنان نگاهی به من انداخت که اگر برایش امکان داشت مرا بخورد یا به زمین بکوبد، این کار را می‌کرد.

زجاج در مورد آیه: **إِنَّا سَنُلْقِي عَلَيْكَ قَوْلًا ثَقِيلًا** «۲»، تفسیر آن را این گونه آغاز می‌کند:

در تفسیر آیه چنین آمده است: یعنی عمل به قرآن دشوار است، زیرا حلال و حرام و نماز و روزه و همه اوامر و نواهی خداوند را کسی جز با سختی و دشواری

(۱) - قلم / ۵۱.

(۲) - مزمل / ۵.

شیوه های تفسیری قرآن، ص: ۱۳۲

نمی‌تواند به انجام رساند.

زجاج باردیگر به تفسیر این آیه براساس لغت می‌پردازد و می‌گوید: به عقیده اهل لغت می‌توان گفت: معنای آیه این است که قرآن سخنی است که در درستی و روشنی بیان و مفید بودنش، وزین و بارزش است، چنان‌که هرگاه سخنی را نیکو بیایی و بدانی که به منزله حکمت است، می‌گویی این سخنی استوار و بارزش است.

زجاج این تفسیر لغوی خود را برپایه مقایسه متن قرآن با بیانهای معمول در میان عرب بنیان نهاده و این همان چیزی است که به تفسیر او چهره‌ای غیر از چهره متعارف در دیگر تفاسیر روایی بخشیده است.

سومین موردی که باید در شیوه تفسیری زجاج دنبال کنیم، سخن خدای متعال: **أَمْ لَهُمْ شُرَكَاءُ فَلْيَأْتُوا بِشُرَكَائِهِمْ** **إِنْ كَانُوا صَادِقِينَ** * **يَوْمَ يُكْشَفُ عَنْ سَاقٍ** «۱»، است که می‌گوید: یکشف عن ساق در لغت به معنای برملا شدن سختی کار است، چنان‌که عرب گوید: **قَدِ شَمَّرْتَ عَنْ سَاقِهَا فَشَدَّوْا وَجَدَّتْ الْحَرْبُ بَكْمَ فَجَدَّوْا** «تور جنگ داغ‌شده و نبرد شما جدی گشته، پس یورش ببرید و جدیت کنید».

۲- دومین ویژگی شیوه تفسیری زجاج آن است که در برابر تفسیر روایی، موضع منفی اتخاذ نکرد، زیرا شیوه او شیوه انتخاب و گزینش بود و به حق انتخابش را بر پایه‌های علمی و فنی زیربنا نهاده بود:

الف- او تفسیری را برمی‌گزیند که نظم و اسلوب معنوی متن قرآن را حفظ کند. و درباره تفسیر سخن خدای متعال: لَتُنذِرَ قَوْمًا مَّا أُنذِرَ آبَاؤُهُمْ فَهُمْ غَافِلُونَ «۲»، نخست می‌نویسد: «در تفسیر آیه آمده است که تقدیر آن: لتنذر قوما مثل ما انذر آباؤهم؛ می‌باشد، سپس زجاج وجه دیگری را بیان می‌کند و می‌گوید: لتنذر قوما لم ینذر آباؤهم؛ بنابراین که «ما» مای جحد باشد. این یک انتخاب محض است و خدا به تفسیر آن داناتر است، زیرا جمله فهم غافلون دلالت بر معنای ما انذر آباؤهم غافلون؛ دارد (که جحد و

(۱)- قلم/ ۴۱-۴۲.

(۲)- یس/ ۶.

شیوه های تفسیری قرآن، ص: ۱۳۳

منفی است) و بعید است که به معنای اذا کان قد انذر آباؤهم غافلون (یعنی مثبت) باشد ولی در تفسیر آیه آمده است. دلیل بر نافی بودن «ما» در آیه قبل، این سخن خدای متعال می‌باشد: وَ مَا آتَيْنَاهُمْ مِنْ كُتُبٍ يَدْرُسُونَهَا وَ مَا أَرْسَلْنَا إِلَيْهِمْ قَبْلِكَ مِنْ نَذِيرٍ «۱»، «ما- قبلا- چیزی از کتب آسمانی را به آنها نداده‌ایم که آن را بخوانند و قبل از تو هیچ پیامبری- نیز- برای آنان نفرستادیم» زیرا اگر پدرانشان انذار شده بودند کتبی برای آنان ارسال می‌شد تا بخوانند البته خدا داناتر است.

ب- زجاج نوعی از تفسیر را نیکو می‌شمارد که مستند به یکی از قرائات نقل شده باشد. او در مورد آیه شریفه: لَتُنذِرَ يَوْمَ التَّلَاقِ «۲»، می‌گوید: یعنی تا پیامبر صلی الله علیه و اله با آیاتی که بر او وحی می‌شود مردم را از روز ملاقات (قیامت) بیم دهد. و جایز است به معنای لينذر الله يوم التلاق باشد، یعنی تا خدا مردم را از روز ملاقات بیم دهد. معنای اول بهتر به نظر می‌رسد، البته خدا داناتر است. و دلیل آن این است که این آیه، لتنذر يوم التلاق با (تاء) قرائت شده است.

ج- او گاهی باذوق و سلیقه خود یک تفسیر روایی را بر روشهای زبان عرب ترجیح می‌داد، چنان‌که در مورد آیه: وَ سَأَلُ مَنْ أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رُسُلِنَا أَوْ جَعَلْنَا مِنْ دُونِ الرَّحْمَنِ آلِهَةً يُعْبُدُونَ «۳»، «از رسولانی که قبل از تو فرستادیم بپرس، آیا غیر از خداوند رحمان معبودی برای پرستش آنها قرار دادیم؟!» سه دیدگاه تفسیری بیان می‌کند و می‌گوید: «در تفسیر این آیه آمده است که در شب معراج، همه پیامبران در بیت المقدس گرد آمدند و پشت سر پیامبر اسلام صلی الله علیه و اله نماز خواندند و به آن حضرت گفته شد چیزی از آنان بپرس. پیامبر صلی الله علیه و اله در این فرمان الهی تردید نکرد و از پیامبران هم چیزی نپرسید.

(امر به سؤال در آیه را به معنای نهی از آن قرار داده است).

دیدگاه دوم که زجاج آن را اختیار کرده آن است که مقصود از سؤال در آیه: وَ سَأَلُ مَنْ أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رُسُلِنَا أَوْ جَعَلْنَا مِنْ دُونِ الرَّحْمَنِ آلِهَةً يُعْبُدُونَ اقرار کردن است، چنان‌که خدا در آیه دیگری فرموده: وَ لَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَهُمْ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ «۴»، «و اگر از

(۱)- سبأ/ ۴۴.

(۲)- مؤمن/ ۱۵.

(۳)- زخرف/ ۴۵.

(۴)- زخرف/ ۸۷.

شیوه های تفسیری قرآن، ص: ۱۳۴

مشركان بپرسی چه کسی آنان را آفریده، خواهند گفت: خدا»، که در این جا تنها به منظور اقرار گرفتن از آفرینش آنان سؤال شده

است و همین طور اگر از همه پیروان انبیاء سؤال شود: آیا فرمانی در مورد پرستش غیر خدا به آنان رسیده؟، آنان در کتب خود دلیلی در این باره نمی یابند که اقامه کنند.

دیدگاه سوم، این است که گرچه در این آیه مخاطب، پیامبر صلی الله علیه و اله است، ولی خطاب متوجه امت او نیز می باشد مانند آیه: **يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ، «ای پیامبر صلی الله علیه و اله هرگاه شما زنان را طلاق دهید ...».**

د- زجاج در مورد شأن نزول آیات، آنجا که تنها می تواند به شأن نزولی اشاره کند که بیشتر روایت شده، درمی یابیم که او همین نقل اکثر را به عنوان یک قاعده علمی برمی گریند و لذا درباره سخن خدای متعال: **يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ لِمَ تُحَرِّمُ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكَ تَبْتَغِي مَرْضَاتَ أَزْوَاجِكَ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ «۱»**، «ای پیامبر! چرا چیزی را که خدا بر تو حلال کرده به خاطر جلب رضایت همسران بر خود حرام می کنی و خداوند غفور و رحیم است» می گوید و الله غفور رحیم یعنی: خدا حرام کردن چیزهای حلال را بر تو بخشیده است. و در تفسیر آیه آمده است که پیامبر صلی الله علیه و اله نزد [همسرش] زینب دختر جحش قدری غسل نوشید، عایشه و حفصه با یکدیگر تباخی کردند که هریک از آنان به حضرت بگویند: بوی مغفیر از تو استشمام می کنم. «مغفیر» صمغی است دارای بوی متغییر، و برخی گفته اند: نوعی سبزی است.

وقتی پیامبر صلی الله علیه و اله پیش هریک از آنان رفت. به او گفتند: بوی مغفیر از تو به مشام من می رسد. آن گاه پیامبر صلی الله علیه و اله نوشیدن غسل را بر خود حرام کرد و گفته اند، حضرت سوگند یاد کرد که دیگر غسل ننوشد. در تفسیر آمده است- و این نظریه بیشتر نقل شده- که پیامبر صلی الله علیه و اله یک روز که نوبت رفتن به پیش عایشه بود با کنیز خود ام ابراهیم که ماریه قبطیه نامیده می شد، خلوت کرد و حفصه از آن آگاهی یافت و رسول خدا صلی الله علیه و اله به او فرمود: این موضوع را به عایشه خبر ندهی. حفصه گفت: من چنین کاری نخواهم کرد و به او خبر خواهم داد. پس از آن پیامبر صلی الله علیه و اله ماریه را بر خود حرام کرد.

(۱)- تحریم / ۱.

شبهه های تفسیری قرآن، ص: ۱۳۵

سپس زجاج در این جا می گوید: بنابر هر دو تفسیر هیچ کس حق ندارد آنچه را خداوند حلال کرده است، حرام کند.

ه- زجاج هنگامی که تفسیر داستانی آیات قرآن را بیان می کند، به چیزی استدلال نمی کند و علم به حقیقت را به خدا موکول می کند. او در مورد آیه: **الَّذِي خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ لِيُبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا «۱»**، می گوید:

در تفسیر کلبی آمده است: خداوند مرگ را به صورت قوچی سیاه و سفید آفریده که هرگاه بر چیزی عبور کند و یا بر هر چیزی قدم گذارد آن چیز می میرد، و حیات را به صورت ماده اسبی خاکستری رنگ از الاغ بزرگتر و از قاطر کوچکتر، آفریده که بر هر چه می گذرد آن را زنده می کند و بر چیزی قدم نمی گذارد مگر این که آن را زنده می گرداند و نسیم حرکتش به هر چه می رسد زنده می شود. البته خداوند به حقیقت آن داناتر است.

زجاج در این مورد مسامحه کرده است، در حالی که جاحظ از تفسیر قصص قرآن کلبی به شدت انتقاد می کند و خود زجاج نیز هرگاه می بیند که تفسیر داستانی کلبی با عصمت انبیاء برخورد دارد و آن را مخدوش می سازد مانند اسرائیلیاتی که راجع به داوود پیامبر و همسر فرمانده سپاهش- ارویا- در کتابهای تفسیری نقل شده، در صدد برمی آید، آنها را به گونه ای توجیه کند که با عصمت انبیاء سازگار باشد. زجاج می گوید:

تفسیری که نقل کرده است: داوود خواست اوریا را از بین برد تا با همسر او ازدواج کند و این قبیل مطالب، خداوند در این باره

آگاه‌تر است. بر فرض که داوود چنین خواسته‌ای داشته است معلوم نیست چرا مایل بوده اوریا به قتل برسد، با این که برای ریختن خون او تلاش نکرد و اگر هم خواهان قتل او بوده، خداوند این را بر داوود گناه دانسته است و این با عصمت انبیاء سازگار نیست. شاید داوود به خاطر دلاوری و شجاعت اوریا در جنگ و نیز لیاقتش به او فرمان داد پیشاپیش سپاه حرکت کند و فرماندهی آن را برعهده بگیرد.

در این صورت امکان دارد که او کشته شود و پس از آن ازدواج داوود با همسر او جایز می‌شود. داوود که دارای نود و نه همسر بود به خاطر علاقه به همسر کسی که تنها یک زن داشت، مورد عتاب و سرزنش واقع شد و این برای داوود پیامبر گناه بود. او سپس

(۱) - ملک / ۲.

شيوه های تفسیری قرآن، ص: ۱۳۶

توبه کرد و به اندازه‌ای در پیشگاه خدا زاری کرد که نزدیک بود در حال توبه و انابت جان خود را از دست بدهد، لذا خدای عزّ و جلّ او را چنین توصیف کرد و فرمود: إِنَّهُ أَوَّابٌ «۱»، «داوود بسیار توبه‌کننده است».

در عین حال که موضع زجاج در برابر تفسیر روایی، موضعی محتاطانه است، موضع او در برابر قرائت‌ها سخت‌تر است، زیرا تحریف قرائت به‌طور منطقی خطر تحریف معنوی متن قرآن را به دنبال دارد و لذا در حالی که مواردی را از دیدگاه نحوی درست می‌دانست، اما نمی‌خواست که قاریان، سنت قرائت را زیر پا نهند و می‌گفت:

قرائت سنتی است که نباید با آن مخالفت کرد. هرچند آنچه قرائت نمی‌شود، در نحو جایز باشد. او در سراسر تفسیر خود این معنا را تکرار و هنگام بررسی آیات قرآنی آن را عملاً به کار گرفته است. در مورد آیه: إِنَّا زَيْنًا السَّمَاءِ الدُّنْيَا بِزِينَةِ الْكَوَاكِبِ «۲»، می‌گوید: «زینة» به «الکواکب» اضافه شده است و بیشتر قراء بر همین نحو قرائت کرده‌اند، و با تنوین (بزینة) نیز قرائت شده یعنی «الکواکب» بدل از «زینة» است و معنای آیه این است که ما آسمان دنیا را به وسیله ستارگان زینت بخشیدیم. و می‌توان گفت: «الکواکب» در حالت نصب بدل از «بزینة» باشد، زیرا «بزینة» در موضع نصب است. «بزینة الکواکب» نیز جایز است ولی کسی را که به رفع قرائت کرده باشد، سراغ ندارم، پس نباید به این نحو قرائت شود، زیرا قرائت، یک سنت است، مگر این که با خبر صحیحی جواز آن ثابت شود. بنابر رفع «الکواکب» معنای آیه چنین است: ما آسمان دنیا را زینت دادیم که زینت آن ستارگان است.

۴- زجاج به عنوان یک مفسّر نمی‌خواست قرآن را با تلاش فکری خود تفسیر کند، زیرا با پیروی از قاعده معروف «القرآن یفسر بعضه بعضا» قرآن را با قرآن تفسیر می‌کرد. او در تفسیر آیه: أَلَا ذَلِكُمْ هُوَ الْخُسْرَانُ الْمُبِينُ وَ آيَةٌ بَعْدَ لَهُمْ مِنْ فَوْقِهِمْ ظُلْمٌ مِنَ النَّارِ وَ مِنْ تَحْتِهِمْ ظُلْمٌ «۳»، آگاه باشید زیان آشکار همین است. برای آنها از بالای سرشان سایه‌بانهایی از آتش و در زیر پایشان نیز طبقه‌های آتشین است.» می‌گوید: این آیه

(۱) - ص / ۱۷.

(۲) - صفات / ۶.

(۳) - زمر / ۱۵-۱۶.

شيوه های تفسیری قرآن، ص: ۱۳۷

از قبیل سخن خدای متعال است که فرموده: يَوْمَ يَغْشَاهُمُ الْعَذَابُ مِنْ فَوْقِهِمْ وَ مِنْ تَحْتِ أَرْجُلِهِمْ «۱»، «آن روز که عذاب [الهی] آنان را از بالای سر و پایین پا می‌پوشاند».

وی در مورد آیه: وَ الْمَلَائِكَةُ يُسَبِّحُونَ بِحَمْدِ رَبِّهِمْ وَ يَسْتَغْفِرُونَ لِمَنْ فِي الْأَرْضِ «۲»، «فرشتگان پیوسته تسبیح و حمد پروردگار خود

را به جا می‌آورند و برای کسانی که در زمین هستند استغفار می‌کنند» می‌گوید: یعنی برای مؤمنان استغفار می‌کنند و نمی‌توان گفت فرشتگان برای همه کسانی که در زمین هستند استغفار می‌کنند، زیرا خداوند درباره کفار می‌فرماید: **أُولَئِكَ عَلَيْهِمُ لَعْنَةُ اللَّهِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ** «۳»، «لعنت خدا و فرشتگان و مردم بر آنان باد» این آیه دلیل بر این است که فرشتگان برای مؤمنان استغفار می‌کنند، چنان که آیه: **وَيَسْتَغْفِرُونَ لِلَّذِينَ آمَنُوا ...** «۴»، نیز دلالت بر همین امر دارد.

۵- زجاج که قرآن را با قرآن تفسیر می‌کرد به جمع میان معانی آیاتی که موضوعشان یکی است و در جاهای مختلف قرآن آمده، توجه داشت، او در مورد آیه:

فَيَوْمَئِذٍ لَا يُسْئَلُ عَنْ ذَنْبِهِ إِنْسٌ وَلَا جَانٌ «۵»، می‌گوید: معنای آیه این است که گناهکار [از چهره‌اش] شناخته می‌شود، بنابراین به منظور فهمیدن از او سؤال نمی‌شود بلکه برای توبیخ از او پرسیده می‌شود، زیرا خدا در جای دیگر می‌فرماید: **وَقَفُّهُمْ إِنَّهُمْ مَسْئُولُونَ** «۶»، «آنان را متوقف سازید که باید بازپرسی شوند» در روز قیامت چهره گناهکاران سیاه و کبود است و دلیل آن آیه: **يُعْرَفُ الْمُجْرِمُونَ بِسِيمَاهُمْ** «۷»، و آیه: **يَوْمَ تَبْيَضُّ وُجُوهٌ وَتَسْوَدُّ وُجُوهٌ** «۸»، و نیز آیه: **وَنَحْشُرُ الْمُجْرِمِينَ يَوْمَئِذٍ زُرْقًا** «۹»، است. زجاج در جای دیگری از تفسیرش درباره آیات: **خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ صَلْصَالٍ كَالْفَخَّارِ** «۱۰»، **إِنَّا خَلَقْنَاهُمْ مِنْ طِينٍ لَازِبٍ** «۱۱»، **مِنْ حَمَإٍ مَسْنُونٍ** «۱۲»، **إِنَّ مَثَلَ عِيسَى عِنْدَ**

(۱) - عنكبوت / ۵۵.

(۲) - شوری / ۵.

(۳) - آل عمران / ۸۷.

(۴) - غافر / ۷.

(۵) - رحمن / ۳۹.

(۶) - صافات / ۲۴.

(۷) - رحمن / ۴۱.

(۸) - آل عمران / ۱۰۶.

(۹) - طه / ۱۰۲.

(۱۰) - رحمن / ۱۴.

(۱۱) - صافات / ۱۱.

(۱۲) - حجر / ۲۶.

شيوه های تفسیری قرآن، ص: ۱۳۸

اللَّهُ كَمَثَلِ آدَمَ خَلَقَهُ مِنْ تُرَابٍ «۱»، می‌گوید: این آیات در لفظ متفاوتند، ولی در معنا به یک اصل برمی‌گردند، چرا که اصل «طین» (گل)، «تراب» (خاک) است و خداوند اعلام فرموده که انسان را از خاکی که در آغاز به صورت گل بود و سپس تغییر کرد و خشک شد، آفریدیم. «صلصال» به معنای گل خشکیده است و همه این تغییرات در مایه اصلی خلقت یعنی خاک پدید آمده است و در معنا و مفهوم این آیات تناقض وجود ندارد.

۶- زجاج تنها معنای قرآن را برای ما بیان نکرده است، بلکه نظریات خوبی درباره قرآن دارد و ما را از انواع اسلوبهای بیانی آن آگاه ساخته است:

الف- او در مورد آیه: **قُلْ تَمَنَّعَ بِكُفْرِكَ قَلِيلًا إِنَّكَ مِنْ أَصْحَابِ النَّارِ** «۲»، «بگو: چند روزی از کفرت بهره‌گیر که از اصحاب

دوزخی!»، می‌گوید: این سخن خداوند در لفظ امر است، ولی در معنا تهدید می‌باشد. و مانند آن است، آیات: فَتَمَتُّوا فَسَوْفَ تَعْلَمُونَ، «۳» فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ «۴»، و از این سخنان تهدیدآمیز است سخن تو به کسی که او را تهدید می‌کنی و می‌گویی: این کار ناپسند را دوباره انجام ده برای تو کافی است! و تو در حقیقت به او فرمان نمی‌دهی، بلکه به او وعده مجازات می‌دهی و تهدیدش می‌کنی که اگر کاری را که برخلاف میل توست انجام دهد، او را مجازات خواهی کرد.

ب- زجاج درباره هر سوره‌ای که سخن می‌گوید، به آهنگ معنوی که در فضای این سوره وجود دارد توجه می‌کند. او در مورد سوره «رحمن» می‌گوید: خداوند در این سوره آنچه را که نشانگر یگانگی اوست، بیان می‌کند از قبیل: آفرینش انسان، سخن آموختن، آفرینش خورشید و ماه و آسمان و زمین. سپس جن و انس را مخاطب قرار داده، می‌فرماید: فَبِأَيِّ آلَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ، «شما کدام یک از این نعمتهای بی‌شمار پروردگارتان را تکذیب می‌کنید؟!». همه اینها نعمتهایی است که به شما داده شده و باید شما را به وحدانیت خدا راهنمایی کنند و در میان نعمتهایی که شما از آنها برخوردارید، چیزهایی هست که بقا و ادامه حیات شما به آنها وابسته است. در پایان سوره به آنجا

(۱) - آل عمران / ۵۹.

(۲) - زمر / ۸.

(۳) - روم / ۳۴.

(۴) - کهف / ۲۹.

شيوه های تفسیری قرآن، ص: ۱۳۹

می‌رسیم که خدای سبحان سوره را با آیه‌ای که درخور مجد و عظمت اوست به پایان می‌رساند و می‌فرماید: تَبَارَكَ اسْمُ رَبِّكَ ذِي الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ.

ج- زجاج از دید زیباشناسی به بررسی تعبیرات قرآنی می‌پردازد که محیط عربی، فضای تجارت و دادوستد و سودوزیان را به تصویر می‌کشد. او درباره آیه: يَوْمَ يَجْمَعُكُمْ لِيَوْمِ الْجَمْعِ ذَلِكَ يَوْمُ التَّغَابُنِ «۱»، می‌گوید: «یوم التغابن» روزی است که اهل بهشت، دوزخیان را مغبون می‌سازند، زیرا کسی که در بهشت مقام والایی دارد آن را که منزلتش از او پایین تر است مغبون می‌بیند. زجاج این آیه را برای خرید و فروش مثال آورده است، چنان که خداوند در آیه دیگری فرموده: هَلْ أَدُلُّكُمْ عَلَىٰ تِجَارَةٍ تُنْجِيكُمْ مِنْ عَذَابٍ أَلِيمٍ * تُوْمِنُونَ بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ «۲»، و در جای دیگری فرموده: فَمَا رِبِحَتْ تِجَارَتُهُمْ وَمَا كَانُوا مُهْتَدِينَ «۳»، و همه این آیات درباره کسانی است که گمراهی را به جای هدایت خریدند.

- زجاج در مورد آیه: وَإِذَا الْعِشَارُ عُطِّلَتْ «۴»، «و در آن هنگام که باارزشتین اموال به دست فراموشی سپرده شود» می‌گوید: «عشار» شتران ماده باردار است و چون دوران زادن آنها غالباً ده ماه طول می‌کشد «عشار» نامیده شده‌اند، آنها هرگاه جنین‌شان کامل شود، پس از گذشت یک سال می‌زایند و این گونه شترها، بهترین بچه‌ها را می‌زایند، لذا صاحبانشان جز در قیامت آنها را رها نمی‌سازند و بدان سبب که شتر بیشترین دارایی و ثروت عرب محسوب می‌شد و وسیله تأمین معیشت آنان بود [برای بیان شدت هول و هراس قیامت] به رها شدن این گونه شتران در آن لحظه، باوجود ارزش و اهمیت آنها در میان اعراب، اشاره شده است.

اکنون با توجه به همه این مطالب درمی‌یابیم که زجاج با افرادی که قبل از او در زمینه معانی قرآنی یا مجازهای آن، کتاب تألیف کرده‌اند نظیر ابو عبیده و فراء، به مناقشه می‌پردازد و در قرن ششم هجری زمخشری، مفسر پرآوازه را می‌یابیم که در شیوه تفسیری خود به [نظریات] زجاج تکیه می‌کند.

(۱) - تغابن / ۹.

(۲) - صف / ۱۰ - ۱۱.

(۳) - بقره / ۱۶.

(۴) - تکویر / ۴.

شیوه های تفسیری قرآن، ص: ۱۴۰

ولی ابو علی فارسی - شاگرد زجاج - خطاهای استادش در کتاب معانی القرآن را گردآوری کرده و آنها را در کتاب خود الاغفال مورد بررسی قرار داده است. او در آغاز کتابش می‌گوید: اینها مسائلی است از کتاب ابو اسحاق ابراهیم سری [زجاج] در زمینه اعراب قرآن و به سبب این که در آنها غفلت صورت گرفته و به نظر ما نیاز به توضیح دارد، در هریک از این مسائل، عین عبارت او را به طور کامل از نسخه‌ای که شنیده بودیم از او است، نقل می‌کنیم. سپس آن را با رأی و نظر خود مورد بررسی قرار می‌دهیم. بنابراین، این بحث، بحثی است نحوی که میان استاد و شاگردش جریان داشته است.

- زجاج تفسیر خود را بر انتخاب و گزینش از میان تفاسیر روایی پایه‌ریزی کرده و هرگاه وجهی برای تفسیر لغوی وجود داشته، آن را با دلایلی که از اسلوبهای عربی می‌دانسته، توضیح داده است. سرانجام با توجه به نظریات او، به برخی از رازهای زیبایی قرآن و اعجاز آن آشنا می‌شویم.

شیوه های تفسیری قرآن، ص: ۱۴۱

بخش چهارم خردگرایی در تفسیر جاحظ

اشاره

فصل اول: دیدگاه معتزله در تفسیر قرآن و احادیث فصل دوم: نظریه جاحظ در فهم متن قرآن و حدیث

شیوه های تفسیری قرآن، ص: ۱۴۳

فصل اول دیدگاه معتزله در تفسیر قرآن و احادیث

اشاره

دیدگاه معتزله در برابر تفسیر قرآن و حدیث، از آغاز، براساس خردگرایی استوار بوده است، زیرا آنان خرد را پیش از شرع حجت دانسته‌اند و براین اساس، پنج اصل اعتقادی را برای خویش برگزیدند که همگی درباره آنها همداستانند، هرچند با یکدیگر در فروع اختلاف نظر دارند. این اصول پنجگانه عبارتند از: توحید، عدل، وعدووعید، منزله بین المنزلتین، امر به معروف و نهی از منکر. این دیدگاه معتزله از آنچه خیاط معتزلی نقل می‌کند، روشن می‌شود. او از جعفر بن بشر درباره سخن خدای متعال: **يُضِلُّ مَنْ يَشَاءُ وَ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ**، و آیه: «ختم» و «طبع» سؤال کرد. وی در پاسخ گفت: اکنون برای انجام کاری شتاب دارم، ولی سخنی را به تو می‌گویم تا بدان عمل کنی. بدان که بر خداوند **أَحْكَمُ الْحَاكِمِينَ** روا نیست کرامتی را به انسان عطا کند و سپس از او بگیرد یا آن را به رذالت تبدیل کند و نیز شایسته نیست که او کسی را از کار زشتی نهی کند و بعد خود او را در آن وارد سازد و از این پس تو هرگونه خواستی این آیات را تفسیر کن.

پای‌بندی معتزله به اصل خردگرایی

فهم این موضوع دارای اهمیت آشکار است که معتزله در آغاز به اصل خردگرایی، در این جا مقصود از آن عدالت است، پای بندند و مسائل مختلفی از این اصل نشأت می‌گیرد و از آن جمله، مسأله‌ای است که درباره آزادی و مختار بودن انسان یا شیوه های تفسیری قرآن، ص: ۱۴۴

مجبوری و تابع سرنوشت بودن وی، در خبر آمده است. عقل می‌گوید: محال است که خداوند کسی را به انجام کاری مجبور سازد و سپس او را محاکمه و مجازات کند. بنابراین، آیات مربوط به این موضوع عقلانی، باید به هر نحو ممکن تأویل و توجیه شوند. بر این اساس، تأویل آیات براساس خردگرایی از اصول معتزله شده است و آنان با این دیدگاه و به منظور کشف معنی، همه‌جانبه در تمام قرآن سیر می‌کنند و به این نتیجه می‌رسند که «محکم» آیه‌ای است که ظاهر معنای آن با اصول آنان سازگار باشد و «متشابه» آیه‌ای است که ظاهرش با اصول اعتقادی آنان سازگار نباشد. شاید اولین مسأله‌ای که اشاره صریح به این مطلب دارد، مسأله مرتکب کبیره و میزان مجازات او باشد که فرقه معتزله بر پایه آن بنیان شده است.

دو بنیانگذار مکتب اعتزال- واصل و عمرو- عقیده دارند که «محکم» آیه‌ای است که در آن، خدای سبحان کیفر گناه فاسقان را اعلان فرموده مانند: «وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مَّتَعَدًّا...» و امثال این، از آیات تهدید. و «متشابه» آیه‌ای است که در آن خداوند کیفرش را از مردم پنهان داشته و آن گونه که در «محکمت» بیان فرموده که گناهکاران را به خاطر گناهشان کیفر می‌دهد؛ در «متشابهات» بیان فرموده است.

بنابراین، رسالت تفسیر از دیدگاه معتزله، تأویل آیاتی است که با اصول خردگرایی آنان همخوانی نداشته باشد، یعنی همسان کردن معنای آیه «متشابه» با «محکم» از خلال معنای آن. آنان اظهار داشته‌اند که هر کس انحراف و تردیدی در دلش باشد از متشابه پیروی می‌کند، مانند «مشبهه» و «مجتبره» که به ظاهر قرآن عمل می‌کنند و به همین خاطر خداوند آنان را نکوهش کرده است. آنچه بر ما واجب است آن است که باید از دلیل پیروی شود و هیچ آیه متشابهی نیست، جز این که همراه آن دلیلی وجود دارد که بر مقصود آن دلالت می‌کند و آن خرد است.

معنای تأویل از دیدگاه معتزله

بهتر است پیش از یادآوری برخی شیوه‌های معتزله در تأویل قرآن، به معنای

شیوه های تفسیری قرآن، ص: ۱۴۵

اصطلاحی «تأویل» از دیدگاه آنان، پردازیم و آن را از یکی از پیشوایانشان که جاحظ نام دارد، به دست آوریم. جاحظ مطلبی را نقل می‌کند که در گذشته در میان عرب چنین معمول بوده است که هر کس در مورد برآورده شدن آرزوی خود نذر کرده و می‌گفته است: اگر شتران و یا گوسفندانم به فلان عدد برسد، فلان مقدار از عتیره برای بتها به عنوان قربانی، خواهم کشت (عتیره قربانی است که عرب در ماه رجب برای خدایانشان قربانی می‌کردند و جمعش عتایر است)؛ اما وقتی که مقصودش حاصل می‌شد و شتران یا گوسفندانش به عددی که شرط کرده بود، می‌رسید، سخن خود را تأویل می‌کرد و می‌گفت: من در نذر خود، گوسفند و آهو شرط کرده بودم. بنابراین به جای گوسفند، آهوهایی را که در بیابان صید می‌کرد، قربانی می‌کرد. این گونه تأویل به معنای برگرداندن لفظ از معنای اول به معنای دیگری است که برطبق میل خود و با استفاده از انعطاف‌پذیری زبان صورت می‌پذیرد، چرا که «غنم» و «شاء» به یک معناست و «آهو» و «شاء» هم یکی است، در حالی که به هنگام شرط کردن در آغاز، آن اعرابی برای ادای نذر خود، «غنم» قصد کرده بود، اما وقتی که گوسفندانش به عدد معین می‌رسید از قربانی کردن گوسفند بخل ورزیده و از آهوایی که شکار می‌کرد به عنوان قربانی استفاده می‌کرد! «۱» معتزله عین همین تأویل را در روش تفسیر قرآن و فهم حدیث به کار می‌برند.

البته این گونه تأویلات اگر بخواهد عملی شود نیاز به دلایل و اسبابی دارد که تمام آن را سید مرتضی رحمه الله در تفسیر این آیه از سوره یوسف خلاصه کرده: «وَلَقَدْ هَمَّتْ بِهٖ وَهَمَّ بِهَا لَوْلَا- أَنْ رَأَى بُرْهَانَ رَبِّهٖ، كَذَلِكَ لِنَصْرِفَ عَنْهُ السُّوءَ وَالْفَحْشَاءَ إِنَّهٗ مِنْ عِبَادِنَا الْمُخْلَصِينَ» (۲)، «زلیخا آهنگ یوسف کرد و او نیز اگر برهان پروردگارش را نمی‌دید، آهنگ وی می‌کرد، این چنین کردیم تا بدی و فحشا را از او دور سازیم، چرا که او از بندگان با اخلاص ما بود».

(۱)- این مطلب در ص ۱۲۸-۱۲۹ تکرار شده است. م.

(۲)- یوسف / ۲۴.

شيوه های تفسیری قرآن، ص: ۱۴۶

سید مرتضی چنین می‌گوید: «وقتی که با دلایل عقلی قطعی که احتمال و مجاز و توجیهاات در آن راه ندارد، ثابت شود که هیچ گونه گناهی به ساحت قدس پیامبران علیهم السلام راه نمی‌یابد، هر عبارتی از قرآن یا سنت را که ظاهرش برخلاف این باشد، به همان مفهومی برمی‌گردانیم که با دلایل عقلی سازگاری دارد نظیر عباراتی که درباره صفات خداوند آمده و برخلاف عقل است که همه آنها برخلاف ظاهرش حمل می‌شود».

ابزار تأویل از دیدگاه معتزله

ابزار تأویل از دیدگاه معتزله عبارتند از: عقل که تکیه‌گاه اصول دینی آنهاست؛ لغت؛ و مهارتی که برای تأویل به کار گرفته شود. درباره عقل که نخستین ابزار معتزله است، حرفی نداریم؛ زیرا زمینه بحث آن کتابهای کلامی است و در آغاز بحث هم به مهمترین مسائل متکلمان درباره عقل اشاره شد.

اما آنچه اندکی ما را به بررسی وادار می‌کند توجه فراوان معتزله به لغت است. و برای این که لغت با روش عقلی آنها سازگار باشد، در آن دخل و تصرف می‌کردند و پیش از هر چیز، وقتی معتزله دیدند که اهل سنت - که ابن فارس بیانگر نظریه آنهاست - می‌گویند: لغت، امری توقیفی است و این سخن اشاره به این عقیده آنان دارد که خدا خالق افعال بندگان می‌باشد، به اهل سنت پاسخ دادند و گفتند: - نشانگر نظریه آنها ابن جنی و ابو علی فارسی است - لغت امری اصطلاحی است [نه توقیفی و وضعی]. آنها وضع الفاظ برای معنا از جانب خدا را رد کرده‌اند، زیرا لازمه این عمل، ایماواشاره به وسیله اعضاست و حال آن که خداوند از داشتن اعضا و جوارح منزّه است.

وقتی واژه‌ها تا این حد در اختیار انسان قرار گیرد، ممکن است برای یک لفظ چند معنای متفاوت باشد، زیرا این لفظ در موارد مختلف به کار می‌رود و شرایط گوناگونی برایش پیش می‌آید. چنان که جاحظ می‌گوید: «گاهی یک اسم [لفظ] از نظر تلفظ و نوشتن یکی است، اما از لحاظ مکان و معنا مختلف. در این صورت، برای تعیین معنای

شيوه های تفسیری قرآن، ص: ۱۴۷

آن باید به [قرینه‌هایی از قبیل] کسی که آن را به کار برده یا مورد خطاب واقع شده، یا حالات و سخنان مختلفی که درباره آن گفته شده مراجعه کرد».

اما عامل دیگری که باعث کاربرد لفظ در میان معتزله و انعطاف‌پذیری بیشتر آن شده، این است که معتزله می‌گویند: «ما نمی‌توانیم همه سخنان عرب را به معنای حقیقی آنها بدانیم، زیرا مجاز و استعاره در سخن عرب بیشتر از حقیقت وجود دارد»، چنان که همه می‌دانیم، مجاز، نوعی از تعبیرات ادبی است و در آن شیوه‌هایی برای تأویل و توجیه معانی الفاظ وجود دارد که در معنای حقیقی نیست، زیرا در شیوه حقیقی جایز نیست که لفظ در بیشتر از یک، یا چند معنای مشخص به کار گرفته شود.

از این جا برای معتزله انواع معانی پیدا می‌شود و پیدایش این مسأله امری طبیعی است، زیرا اولاً مکتب معتزله یک مکتب خردگرایی است که اصول خود را دارد و ثانیاً عنوان مدافع اسلام بر ضدّ هجوم دیگر عقاید را به خود اختصاص داد و همین امر، موجب شد که معتزله درباره آیات قرآنی که آنها را یاری می‌رسانند بیندیشند. زیرا هر چه دلیل و برهان بیشتر داشته باشند، بهتر می‌توانند دشمن را مغلوب و یا او را به پذیرش عقیده خود وادار کنند. آنچه آنها را در این مسأله مهم، یاری کرد، تسلیم آنها در مقابل عقل بود که از سویی مانند متکلمان، از فلسفه و منطق بهره می‌گرفتند و از سوی دیگر مانند اهل سخن، از لغت و ادبیات استفاده می‌کردند.

این چنین است که سرمایه تفسیری آنان با استفاده از میراث برجای مانده از گذشتگان که با اصول آنان تعارض ندارند و میراث اعتزالی که نسلهای مختلف آن را سینه‌به‌سینه نقل کرده‌اند و نیز مسائل تازه‌ای که هر نسلی از خود بر آن افزوده، افزایش می‌یابد. از این رو، می‌بینیم که شخصی همانند سید مرتضی چنین می‌گوید: «در این آیه دیدگاه سوّمی نیز محتمل است که ذکر آن را از معتزله نیافته‌ایم».

از این بالاتر می‌بینیم که سید مرتضی هر چند در مورد قرآن آشکارا سخنی نگفته، اما آنجا که نظریه خود را در مورد مطلق سخن بیان داشته، گفته است: «بر هر کس که دست‌اندرکار تفسیر سخنان و اشعار مشکل است، واجب است هر معنایی را که شیوه های تفسیری قرآن، ص: ۱۴۸ احتمال می‌دهد، بیان کند».

اکنون باید ببینیم، معتزله تا چه حدّ در به‌کار بردن این شیوه و استعمال لفظ در تمام معانی و وجوهی که در چهارچوب اصول فکریشان احتمال می‌دهند، رنج کشیده‌اند؟ آیه‌ای هست که ظاهرش به‌طور آشکار با نظریه معتزله در باب توحید تضاد دارد. درباره این آیه سؤالی مطرح می‌شود که آیا خدا را می‌توان با چشم دید؟ سید مرتضی برای توجیه معنوی نص می‌گوید: «اصحاب ما، درباره آیه: *وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ * اِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ* «۱»، «در روز قیامت رخسار گروهی از شادی برافروخته و به پروردگارشان نظاره‌گرند» و ردّ آنچه معتقدان به رؤیت خداوند گمان کرده‌اند، به چند دیدگاه و معنا متوسل شده‌اند، از جمله این که گفته‌اند: «نظر، نه مفید رؤیت است و نه احتمال می‌رود که رؤیت از معانی آن باشد»؛ و همچنین او در یک تعریف قطعی، اصول معتزله را به روشنی مورد توجه قرار می‌دهد و از این طریق به تأویل مفهوم «نظر» می‌پردازد و آن را به چند بخش تقسیم کرده، می‌گوید:

۱- تیز کردن مردمک چشم به منظور دیدن چیزی؛

۲- نظری که به معنای انتظار کشیدن باشد؛

۳- نظری که به معنای مورد عطف و رحمت قرار دادن است؛

۴- به معنای اندیشه و تأمل کردن؛

تا آنجا که می‌گوید:

«چون رؤیت داخل در هیچ‌یک از این اقسام نیست، اهل تحقیق به ظاهر آیه تمسک نکرده‌اند و همگی به تأویل و توجیه آن به معنایی غیر از رؤیت و دیدن پرداخته‌اند».

سپس سید مرتضی یادآور می‌شود که برخی از مفسّران «نظر» را به معنای انتظار ثواب گرفته‌اند، هر چند از ثوابی که مورد انتظار است نامی برده نشده و تنها منتظر منه که پروردگار است ذکر شده و این در میان عرب، معروف و معمول است.

(۱) - قیامت / ۲۲ - ۲۳.

وقتی سید مرتضی از بیان این که «نظر» در آیه به معنای دیدن نیست فارغ می‌شود، می‌پذیرد که یکی از اقسام نظر، دیدن با چشم است، اما دیدن چه چیزی؟

برخی از مفسران پذیرفته‌اند که: «نظر، به معنای دیدن با چشم است و آیه را به دیدن اهل بهشت نعمتهایی را که خداوند به ایشان ارزانی داشته، حمل کرده‌اند، به این بیان که آنچه در حقیقت دیده می‌شود حذف شده و در آیه نیامده است».

سید مرتضی پس از این همه رنج، می‌کوشد که خیالش را راحت سازد و لذا نظریه بعضی از معتزله را در آیه مورد بحث می‌پذیرد و چنین می‌گوید:

«توجیه شگفت‌انگیزی از این آیه از برخی متأخران نقل شده است که طرفداران این نظریه، نه نیازی به عدول از ظاهر آیه دارند، نه نیاز به کلمه‌ای در تقدیر و نه نیاز به مجادله با طرفداران رؤیت خدا که آیا در کلمه «نظر» احتمال رؤیت با چشم هست یا نه، بلکه اعتماد به این نظریه درست است، خواه این واژه به معنای انتظار قلبی باشد یا دیدن با چشم. این نظریه از این قرار است: «الی ربها» به معنای نعمه ربها است؛ یعنی به نعمت پروردگارش نظر می‌کند». [«الی» را اسم به معنای نعمت گرفته و از این جهت گفته است: آلاء به معنای نعمتهاست.]

امیاشکی نیست که اگر سید مرتضی به این تأویل اخیر اعتماد کرده است، ما هرگز بدان اعتماد نمی‌کنیم، زیرا «الی» در این آیه حرف جرّ است و نه اسم و به معنای نعمت.

هرچند به‌طور طبیعی شیوه‌ای که معتزله در تفسیر قرآن دنبال کرده‌اند، از یکسو آنان را در معنای آیات قرآن به تکلف و زحمتی دچار کرده که مخالف اصول آنهاست، اما از سوی دیگر، این شیوه، فواید غیرقابل انکاری دارد که در ذیل به بیان آنها می‌پردازیم: از جمله فواید این شیوه، بررسی و تفسیر عقلی آیات قرآنی است و لذا نظام معتزلی سفارش کرده است که ما نباید به بسیاری از مفسران اعتماد کنیم هرچند آنان خود را پیشوای توده مردم قرار می‌دهند و در هر مسأله‌ای دخالت می‌کنند، زیرا بسیاری از آنان بدون سند و پایه، حرف می‌زنند و هر مفسری که مطالبی را دور از اندیشه و خرد

شیوه های تفسیری قرآن، ص: ۱۵۰

بگویند، نزد عامه محبوبتر است. نظام [برای اثبات سخن خود] به: عکرمه، کلبی، سدی، ضحاک، مقاتل بن سلیمان و ابو بکر اصم، مثال زده و سفارش کرده است که به تفسیرهای این اشخاص اعتماد نشود؛ زیرا اینان در تفسیر این سخن خداوند متعال: وَ أَنَّ الْمَسَاجِدَ لِلَّهِ، «محلّهای سجده از آن خداست» گفته‌اند: مقصود، مسجدها و مکانهایی که در آنجا نماز می‌خوانیم، نیست، بلکه منظور پیشانیها و هر عضوی است که در سجده به کار گرفته می‌شود از قبیل دست و پا و پیشانی و بینی و کفها. در تفسیر این سخن خداوند: وَيَلُّ لِلْمُطَفِّفِينَ، «وای بر کم‌فروشان» ... گفته‌اند: «ویل» وادی است در جهنم و سپس به توصیف این وادی پرداخته‌اند و حال آن که معنای «ویل» در سخن عرب معروف است و به‌رحال این واژه در زمان جاهلیت پیش از اسلام مشهورترین سخن در میان عرب بوده است.

از جمله در تفسیر آیه: عَيْنًا فِيهَا تُسَمَّى سَلْسَبِيلًا «۱»، «در بهشت چشمه‌ای است که سلسبیل نام دارد» بعضی گفته‌اند: پیوند اجزای کلمه «سلسبیل» به یکدیگر اشتباه است، بلکه تقدیر آیه، چنین است: سل سببلا الیها یا محمد صلی الله علیه و اله؛ «راه به سوی چشمه را جویا شو ای محمد صلی الله علیه و اله، در حالی که این سخن اشتباه است، زیرا اگر چنان باشد که اینها گفته‌اند، پس معنای تسمی چه می‌شود و این فعل بر چه چیزی واقع شده است و چه نامیده می‌شود و آن چیست...؟

یکی دیگر از محسّنات این شیوه، توجه معتزله به نکات ارزشمند ادبی است که در تفسیر زمخشری استفاده کامل از آن شده است، ولی ما در این جا به تفسیر عقلی که برخی معتزلیان از متون آیات کرده‌اند، اکتفا می‌کنیم؛ چنان که جاحظ در این آیه از آن شیوه سود برده است: وَ لَوْ جَعَلْنَاهُ مَلَكًا لَجَعَلْنَاهُ رَجُلًا «۲»، «اگر فرشته‌ای را به رسالت فرستیم او را به صورت انسان درمی‌آوریم» جاحظ

می‌گوید: «دلیل بر این مطلب این است که انسان سخن انسان را از سخن فرشته بهتر می‌فهمد و طبیعتش با او از فرشته سازگارتر است و شنوایی‌اش هم از او به همین اندازه است». او آیات قرآن را بدین

(۱) - دهر / ۱۷.

(۲) - انعام / ۹.

شیوه های تفسیری قرآن، ص: ۱۵۱

ترتیب دسته‌بندی کرده است:

(۱): «کِرَامًا كَاتِبِينَ * يَغْلَمُونَ مَا تَفْعَلُونَ» (۱)، «آنها نویسندگان اعمال شما و فرشتگان مقرب خداوند»

(۲): «فِي صُحُفٍ مُّكْرَمَةٍ * مَرْفُوعَةٍ مُّطَهَّرَةٍ * بِأَيْدِي سَفَرَةٍ» (۲)، «در لوحه‌های پر ارزشی، والا قدر و پاکیزه، به دست سفیرانی ... است».

(۳): «فَأَمَّا مَنْ أُوْتِيَ كِتَابَهُ بِيَمِينِهِ» (۳)، «پس کسی که نامه اعمالش به دست راستش داده شود ...».

(۴): «وَأَمَّا مَنْ أُوْتِيَ كِتَابَهُ وَرَاءَ ظَهْرِهِ» (۴)، «و کسی که نامه اعمالش از پشت سر به دست چپ داده شود»

(۵): «اقْرَأْ كِتَابِكَ كَفَىٰ بِنَفْسِكَ الْيَوْمَ عَلَيْكَ حَسِيبًا» (۵)، «کتابت را بخوان که تو خود تنها برای رسیدگی به حساب خویش کافی هستی».

جاحظ این آیات را در یک تفسیر عقلی دسته‌بندی کرده و گفته است:

«اگر اعمال مردم نوشته هم نمی‌شد، محفوظ باقی می‌ماند و فراموش نمی‌شد، امّا خداوند متعال می‌داند که کتاب محفوظ و نسخه‌های آن، برای بیم دادن، رساتر و قطعی‌تر و در دلها ترس‌آورتر است».

موضع معتزله در تفسیر احادیث

معتزله اگرچه در تفسیر قرآن و احادیث دیدگاهی همانند دارند، امّا تفاوت مهمی که میان این دو مورد به چشم می‌خورد این است که آیات قرآن به دلیل وحی بودنش در بالاترین درجه اعتماد و وثوق قرار دارد. از این رو، آزادی که معتزلیها در تفسیر قرآن احساس می‌کنند، آزادی در توجیه و تأویل آن است، برخلاف روایت و حدیث که در متن

(۱) - انفطار / ۱۱-۱۲.

(۲) - عبس / ۱۳-۱۵.

(۳) - انشقاق / ۷.

(۴) - انشقاق / ۱۰.

(۵) - اسراء / ۱۴.

شیوه های تفسیری قرآن، ص: ۱۵۲

آن احتمال جعل و تقلب وجود دارد و چنان‌که از نظر سند و راوی گاهی مورد شک واقع می‌شود، از نظر متن نیز ردّ می‌شود. بنابراین، آزادی معتزله در حدیث مطلق است.

براین اساس، ابو علی معتزلی با این که سلسله روایت دو حدیث را که باهم یکسان هستند، پذیرفته، امّا متن یکی از آنها را از دیدگاه خرد مورد انتقاد قرار داده است.

برکانی از ابو علی درباره حدیثی که ابو زیاد از اعرج نقل می‌کند که ابو هریره گفت:

پیامبر صلی الله علیه و اله فرموده است: لا تنکح المرأة علی عمتها و لا علی خالتها: «هیچ زنی هووی عمه و خاله اش نمی شود» سؤال کرد، ابو علی گفت: این حدیث صحیح است.

آن گاه برکانی گفت: با همین سند حدیث احتجاج آدم با موسی نقل شده آیا درست است؟ ابو علی گفت: نه، بلکه این خبر باطل است.

برکانی در پاسخ گفت: دو حدیث با یک سلسله سند چگونه می شود که یکی درست و دیگری نادرست باشد؟ ابو علی در پاسخ او گفت، زیرا قرآن و اجماع مسلمین و عقل آن را باطل می دانند. در این حدیث نقل شده است که موسی علیه السلام حضرت آدم علیه السلام را در بهشت دیدار کرد و گفت: ای آدم، تو پدر انسانها هستی، خدا تو را با دست قدرت خود آفرید و در بهشت جای داد و فرشتگان را برایت به سجده درآورد، با این حال او را معصیت کردی. آدم گفت: ای موسی آیا من این عصیان را انجام دادم یا خداوند دو هزار سال پیش از آفرینش من آن را برای من مقدر کرده است؟ موسی گفت: این چیزی است که خداوند برایت نوشته بوده است.

آدم گفت: پس چرا بر آنچه از پیش برایم نوشته شده، مرا سرزنش می کنی؟ و به این طریق آدم موسی را مغلوب ساخت. ابو علی گفت: آیا این حدیث چنین نیست؟

برکانی گفت همین طور است.

آن گاه ابو علی گفت: وقتی که آدم برای عمل خود به این طریق معذور باشد، آیا فرزندان گنهکار وی، بلکه کافران بهانه‌ای نخواهند داشت تا از سرزنش معاف باشند؟ برکانی ساکت شد.

چنان که گفته شد با این که در این روایت، راوی از نظر ابو علی موثق بوده، اما به

شيوه های تفسیری قرآن، ص: ۱۵۳

آن توجه نکرده، زیرا متن حدیث که ظاهرش مفید جبر است، مغایر با عقیده معتزله که انسان را در اراده اش آزاد می دانند می باشد. لیک بهرغم این که می بینیم ابو علی در ردّ این حدیث از سه دلیل: قرآن و اجماع مسلمین و عقل نام برده، اما فقط از دلیل عقل استفاده کرده و دو دلیل قرآن و اجماع را بیان نکرده است.

به هر حال بحثهای عقلی معتزله در متن احادیث، آنان را نیازمند می سازد تا اموری چند را که برای هر پژوهشگر در حدیث، لازم است، مورد توجه قرار دهند.

همخوانی حدیث با سبب نقل آن و نیز ارتباط حدیث و اسلوب معنوی اش با سخنی که پیش از آن گفته شده و یا بعد از آن گفته می شود و همچنین شناخت شرایط و علل آن از جمله این امور است.

دلیل ما بر این امر، مطلبی است که از جاحظ می شنویم که در حدیث کشتن مارمولک می گوید:

«... بعلاوه، شاید پیامبر اکرم صلی الله علیه و اله این سخن را - اگر گفته باشد - بر سییل حکایت از گفته‌های قوم گفته باشد و ممکن است به معنایی باشد که در آن زمان معلوم بوده و مردم سبب گفتن آن را یاد نکرده و خبر را بدون علت روایت کرده اند؛ و نیز ممکن است کسی که این حدیث را از پیامبر شنیده، تنها در بخش پایانی سخن آخرش حضور داشته و قسمت نخست آن را نشنیده است و شاید خود حضرت با این سخن به گروهی از اصحابش نظر داشته که میان او و آنها در این باره گفتگویی صورت گرفته و این، امری رایج و بی اشکال است».

جاحظ در مورد دیگری می گوید: «گفته می شود که پیامبر صلی الله علیه و اله به عتبه بن ابی لهب فرمود: «سگ خدا تو را بخورد» و شیر او را خورد. در حالی که پیامبر صلی الله علیه و اله هرگز این سخن را نگفته و اگر هم گفته باشد درباره سخن دیگری و یا بر

سبیل حکایت بوده است».

سپس جاحظ بیان کرده است که معتزله، نخست به بررسی سند نمی‌پردازند- کاری که اهل حدیث می‌کنند- و آن را توثیق یا تضعیف نمی‌کنند تا انتقادشان درباره

شيوه های تفسیری قرآن، ص: ۱۵۴

حدیث به آسانی انجام شود بلکه به متن حدیث توجه می‌کنند و آن را برطبق اندیشه خود بررسی می‌کنند خواه سند روایتی آن، درست باشد یا نادرست.

از این رو، جاحظ به طعن درباره مملوکیت برده خصی و فروش و خرید او از سوی برخی دشمنان یا خداپرستان نادان و کم‌خرد، روایت می‌کند که آنها در این مورد می‌گویند: خصی برده‌ای است که مقوقس، بزرگ قبطیان او را با ماریه قبطی [که بعدها مادر ابراهیم شد] به پیغمبر اکرم اهدا کرده بود ... و سپس در نقد سخن آنان می‌گوید:

قبل از هر چیز باید دید آیا این سخن از نظر اسناد و صدور درست است یا نه؟ بر فرض دوم اصل مسأله باطل است و اگر سند و صدور آن صحیح باشد معلوم می‌شود که پیامبر صلی الله علیه و اله با علم به خصی بودن برده، آن را از مقوقس قبول کرده و قبول هدیه غیر از خریدن آن است. تا آخر.

جاحظ در تفسیر عقلی حدیث، به همین طریق ادامه می‌دهد، ولی تشکیک او درباره سلسله روایت حدیث در قالب فرض و احتمال، به مقصود ما زبانی نمی‌رساند، زیرا اگر این تشکیک به جرح یا تعدیل منجر شود، بار مسؤولیت آن را از دوش ما و خودش برداشته است؛ لیکن تمام همت او بر متن حدیث است نه بر صحت و سقم سند آن. معتزله در این شیوه انتقادیشان، درباره حدیث مروی دقت زیادی به خرج داده‌اند، چه به اصول آنها ارتباط داشته و چه نداشته باشد؛ از آن جا که این موضع‌گیری معتزله در حدیث، عکس العمل اهل سنت را در پی داشت، ابن قتیبه در صدد مبارزه با آنان برآمد و کتاب خود تأویل مختلف الحدیث را تألیف کرد و منظورش از تألیف این کتاب، پاسخ به معتزله بوده و چنین گفته است: «ما، در این کتاب قصد نداریم که زنادقه و گروهی را که به آیات خداوند و پیامبران نسبت دروغ می‌دهند، رد کنیم؛ بلکه هدف ما رد کسانی است که مدعی تناقض در حدیث هستند و می‌گویند در احادیث اختلاف و معانی ناممکن وجود دارد و خود را جزء مسلمانان هم می‌دانند».

در زمینه تفسیر و حدیث نیز احمد بن حنبل، بدعتگذاران را که از جمله آنها معتزله‌اند سرزنش کرده است، زیرا آنها بر عقل و لغت تکیه می‌کنند و به کتابهای تفسیر

شيوه های تفسیری قرآن، ص: ۱۵۵

روایی و حدیث و آثار گذشتگان اعتمادی ندارند و تنها به کتابهای ادبی و کلامی که بزرگانشان نوشته‌اند، اعتماد می‌کنند.

آیا روش معتزله مأخذ درستی دارد؟

اشتباه معتزله در این است که درباره معنای ظاهر متن قرآن دو موضع متعارض فرمایش گرفته‌اند:

نخست این که از ظاهر عبارات چیزی را پذیرفته‌اند که با نظریه آنان همخوان باشد و آنچه را که همخوانی ندارد، رد کرده‌اند.

دوم این که به تأویل و به کارگیری خرد می‌پردازند تا آیات را با افکاری که در سر دارند هماهنگ سازند. بنابراین، بزرگترین خطای معتزله اعتقاد قاطع آنها به اصول فکری‌شان است که آنان را وامی‌دارد، مسائل دینی را که بیشتر به عالم غیب و وحی مربوط است با این اصول هماهنگ سازند و نخستین ابزار آنها در این امر، خرد است که به آن اعتماد زیادی دارند و همین خرد آنها را به اختلاف و بی‌نظمی دچار ساخته تا آنجا که در راه هدفشان، آنچه از معارف پذیرفته‌اند از دست داده‌اند.

معتزله هرچند آغاز کارشان دفاع از اسلام در مقابل اشکالات دشمنان بود، سرانجام، به تعصب شدید مذهبی کشیده شدند و

ره آورد این تعصب هم همان تأویل آیات قرآن بود.

شبهه های تفسیری قرآن، ص: ۱۵۶

فصل دوم نظریه جاحظ در فهم متن قرآن و حدیث

ارزیابی پژوهشهای دیگران درباره جاحظ

درباره جاحظ پژوهشهای ارزشمندی صورت گرفته که بر اثر گونه‌گونی اهداف پژوهشگران، این پژوهشها نیز ابعاد گونه‌گون یافته است. به عنوان نمونه کتاب الجاحظ حیاة و آثاره نوشته دکتر طه حاجری به پژوهش در زندگی جاحظ پرداخته و آن را محصول محیط و عصر وی دانسته است. کتاب منهج تفکیر الجاحظ نوشته امین خولی به بررسی خردگرایی جاحظ از لحاظ تئوری و عملی پرداخته است. در حالی که کتاب اثر الوسط البصری فی تکوین الجاحظ اثر شارل یلالت به عناصر فرهنگی که باعث رشد خردگرایی در جاحظ شد توجه کرده است و کتاب النزعة الکلامیة فی اسلوب الجاحظ اثر ابو یوسف شلحت به بیان ویژگیهای عقلانی اندیشه و بیان جاحظ پرداخته است.

پژوهشهای دیگری نیز وجود دارد که نشان می‌دهد جاحظ جامعه عصر خود را به تصویر کشیده است از قبیل تحقیق خانم دکتر بدیعه به نام نجم الجاحظ و الحاضرة العباسیة و دیگر پژوهشها نظیر ادب الجاحظ اثر سندوبی و الجاحظ معلّم العقل و الادب نوشته شفیق جبری و دیگر آثار. این پژوهشها گاهی عمیق و ریشه‌دار و گاهی سطحی و تقلیدی است که به شخصیت بررسی‌کننده و فرهنگ و ابعاد علمی او بستگی دارد و در این جا مجال برای به نقد کشیدن گفته‌های پژوهشگران درباره جاحظ اعم از آنچه ما از آنها یاد کردیم یا ناکفته مانده است، نمی‌باشد.

شبهه های تفسیری قرآن، ص: ۱۵۷

وقتی می‌گوییم جاحظ فرهنگ زمان خود را تحت تأثیر قرار داده است، سخنی به گزاف نگفته‌ایم و در این صورت طبیعی است که نباید پژوهشهای سودمند درباره او را مورد انتقاد قرار دهیم، بلکه نیاز به پژوهش نو درباره او داریم. چه، به‌رغم پژوهشهای گوناگون درباره جاحظ، راجع به دیدگاه عقلی و ادبی او در مورد متون قرآن و حدیث پژوهشی انجام نشده است، در حالی که این موضوع در بررسی زندگی جاحظ بسیار مهم است.

بررسی در زمینه نظریات جاحظ، اقتضا دارد که چند موضوع را به قرار زیر مورد تحقیق قرار دهیم:

از جمله این که باید گفت: بسیاری از آثار فرقه معتزله از بین رفته است و مقدار بر جای مانده به آثار زیر منحصر می‌شود:

تفسیر کشف زمخشری و برخی از کتابهای منتشر شده از قاضی عبد الجبار، مانند المغنی و تنزیه القرآن عن المطاعن و تفسیر جزء عم از رمانی و برخی از مجالس در کتاب امالی سید مرتضی و دیگر متون معتزله در تفسیر قرآن که در نقاط مختلف پراکنده‌اند و ما بعضی از آنها را در تفسیر فخر رازی و امثال آن مشاهده می‌کنیم.

بنابراین، هدف ما از تحقیق درباره زندگانی علمی جاحظ، شناخت حلقه‌ای از سلسله کوششهایی تفسیری است که در خدمت نصّ قرآنی به کار گرفته شده، آن هم از سوی یکی از برجستگان معتزله که بی‌چون‌وچرا دارای مکتب اندیشه آزاد اسلامی است و در ابعاد کلام و ادب و شناخت بطور کلی نسبت به دیگران برتری دارد.

وقتی که فرقه معتزله، با اندیشه و فرهنگ خاص خود، بهترین نماینده اسلام باشد و حقایق آن را آشکار ساخته و از حملات طرفداران آیینهای دیگر، جلوگیری کند، تحقیق درباره این فرقه، صورت یک قضیه مهم و حیاتی را در تاریخ اندیشه اسلامی به خود می‌گیرد و بر ما لازم می‌شود که به اندازه توانمان، ابعاد گوناگون این قضیه را روشن سازیم و عوامل تأثیرگذار در دوره‌های

مختلف آن و نیز مقدار همخوانی و سازش آن را با دیدگاه معتزله و مخالفان آنها، چه مسلمان و چه غیر مسلمان، درباره متن قرآنی و

شيوه های تفسیری قرآن، ص: ۱۵۸

حدیثی، شناسایی کنیم.

آنچه گفته شد یکی از ابعاد نظریه جاحظ بود که بدون شک دارای ارزش حیاتی است؛ اما بعد دیگری که از نظر ارزش حیاتی، کمتر از آن نیست، این است که جاحظ، به پژوهش درباره این جهان هستی و موجودات آن، همت گماشته و نصوصی از قرآن و حدیث را پیرامون این پژوهش گردآورده و به آنها رنگ تفسیری خاصی بخشیده است و قصدش این بوده که موقعیت انسان در این جهان هستی را مشخص سازد، زیرا این مشکلی است که تمام فلاسفه و ادبای هر عصری می‌کوشند برای آن، پاسخی بیابند. جاحظ در این باره به جوابی قاطع دست یافت که زندگی سرشار از علم وی آن را منعکس می‌کند. او در ابتدا به فراگیری علم و دانش پرداخت و سپس معاصرانش از او درستی و خیر و هنر آموختند. و این خود نیاز به بحث جداگانه‌ای دارد. آنگاه به نخستین منبع عربی جاحظ - تا آنجا که می‌دانیم - برمی‌خوریم که در آن به نقد از متن حدیث پرداخته، در حالی که تلاشهایی که قبل و بعد از او انجام شده، تنها از روایان و سلسله سند انتقاد به عمل آمده است و بحث جرح و تعدیل در همین زمینه دور می‌زند. این بعد انتقادی که در جاحظ تبلور یافته، تنها برای فرقه عقل‌گرای معتزله میسر بوده است، زیرا این فرقه است که در کنار اندیشه علمی از ذوق ادبی لطیف و آگاه نسبت به متون نیز برخوردار می‌باشد.

بعلاوه جاحظ، در ادبیات عرب، صاحب نظر است، اما متأسفانه کتابی که در این زمینه داشته و نص قرآنی را بررسی کرده، از بین رفته است.

از این رو، ما می‌کوشیم نظریات هنری پراکنده او را پیرامون نصوص قرآنی یا حدیثی که تا حدودی اصول نظریات او را برای ما مجسم می‌کند، شناسایی کنیم.

بنابراین، پس از به دست آوردن ذوق ادبی و برداشت جاحظ از نص قرآنی و حدیثی، تلاش خواهیم کرد، تا حد امکان، ویژگیها و سبک تفسیری او را مشخص سازیم.

در پایان، یک سخن باقی مانده و آن، این که به‌طور طبیعی هر بحثی، مقتضیات و شرایط ویژه خود را دارد.

شيوه های تفسیری قرآن، ص: ۱۵۹

بنابراین، بحث و تحقیق، درباره جاحظ، به دانش گسترده و آگاهی از فنون و موضوعات مختلف نیازمند است و در موضوع محدودی نظیر تحقیقی که ما آن را انجام می‌دهیم و موادش را از میان تحقیقات بیانی و کلامی و یا از لابلائی دانش جانورشناسی پیدا می‌کنیم، لازم است به نص استشهاد کنیم، هرچند این کار وقت زیادی می‌طلبد و در غیر این صورت اگر چیزی از نص را حذف کنیم، سخن ما بدون دلیل خواهد بود و اگر خواننده را به این نص حواله دهیم، احاله به نصوصی خواهد بود که در میان نصهای متنوع جاحظ، گم شده است.

پس از یاد کردن همه این امور، از جاحظ می‌خواهیم که درباره فهم و درک خود از متن قرآن به قلم خود، برای ما، سخن گوید و اینک در این باره به صورت زیر سخن می‌گوید:

نظریه جاحظ درباره برداشت از متن قرآن

در این زمینه، نخست بر ما لازم است که مفهوم «تأویل» را از دیدگاه جاحظ مورد بحث قرار دهیم، آن‌هم نه به این دلیل که دو اصطلاح تفسیر و تأویل را در کتابهای تفسیری، زیاد می‌بینیم و علما به بحث و جدال درباره آنها پرداخته‌اند، بلکه به این دلیل که

شبهه جاحظ در روشن ساختن متن، پیرامون مفهوم این تأویل دور می‌زند. «۱»

جاحظ نقل می‌کند که عرب درباره کفار و قسم می‌گفتند: اگر شترانم و یا گوسفندانم به فلان تعداد برسد، فلان تعداد «عتیره» برای بتها قربانی خواهم کرد.

(«عتیره» حیوانی است که در حج رجبیه قربانی می‌کردند و جمع آن عتایر است و به معنای آهوها نیز آمده است) و هنگامی که تعداد اشتران و یا گوسفندان یکی از آنان به آن

(۱) - بخشی از این مشاجره را سیوطی در فصلی از کتاب الاتقان، ج ۲، ص ۱۷۳-۱۷۴ آورده و اندکی بعد راغب اصفهانی در قرن پنجم هجری به اختلاف دقیقی که میان این دو کلمه است، توجه کرده و خلاصه اندیشه او را هم، ابن تیمیه، برگزیده و در اطراف آن، کتابی به نام الاکلیل فی المتشابه و التأویل تألیف کرده است، اما جاحظ، در بیان معنای تأویل، بر همه اینها، تقدم دارد. شبهه های تفسیری قرآن، ص: ۱۶۰

عددی که نیت کرده بود می‌رسید؛ سخن خود را تأویل می‌کرد و می‌گفت: من گفتم این عدد شاه قربانی می‌کنم و آهو، نیز همان شاه است؛ چنان که غنم نیز همان شاه است و از این رو، تمام نذر قربانی خود را که گوسفند نیت کرده بود، با قربانی آهوان ادا می‌کرد. «۱»

بنابراین، تأویل در این جا نوعی سوءاستفاده از انعطاف پذیری زبان است که به خاطر عام بودن لفظ، آن را به معنایی که مطابق میلش بوده به کار گرفته است، زیرا عتیره عبارت از قربانی است و به معنای آهو نیز هست و ظباء به معنای شاه و غنم نیز به معنای شاه می‌باشد و مقصود این عرب از قربانی در آغاز، غنم بوده؛ اما بعد که حاجتش برآمده و شماره گوسفندانش به مقدار مورد نظرش رسیده، به دلیل فرومایگی و پستی قربانی خود را از آهوان بیابانی که صید می‌کرده، ادا می‌نموده است. «۲» این یک نوع کاربرد تأویل از واژه بود.

نوع دیگر آن است که واژه، بر ترجمه، یا معنای متضاد یک واژه نیز به کار می‌رود چنان که - راجع به «زرافه» می‌گویند: در فارسی، نامش «شتر گاو پلنگ» است و «شتر» را به «بعیر» و «گاو» را به «بقره» و «پلنگ» را به «ضبع» تأویل می‌کنند. «۳» در این صورت روشن می‌شود که معنای تأویل از دیدگاه جاحظ و معاصرانش همین تفسیر لغوی نزدیکی است که با معنای نص مطابقت داشته باشد، چنان که وی از این تفسیر، همان معنای در نظر گرفته شده از نص را اراده می‌کند. تأویل به این صورت، یعنی توجیه دلخواهی که موجب اختلاف اذهان می‌شود و شاید بهترین مثالی که این توجیه را مجسم کند، داستان ارتداد آن مرد خراسانی است که مسیحی بود، اسلام آورد و سپس به مسیحیت برگشت. وقتی که مأمون علت بازگشت او به مسیحیت را از او جویا شد، آن مرد گفت: کثرت اختلافی که در میان شما مسلمانان دیدم مرا به وحشت انداخت.

مأمون در پاسخ او می‌گوید - یا اگر به دقت ملاحظه کنیم جاحظ از طرف او می‌گوید - «در میان ما مسلمانان دو نوع اختلاف وجود دارد:

(۱) - الحیوان، ج ۱، ص ۱۸، نشر عبد السلام هارون.

(۲) - این مطلب در ص ۱۱۴ نیز ذکر شد.

(۳) - الحیوان، ج ۱، ص ۱۴۲-۱۴۳.

شبهه های تفسیری قرآن، ص: ۱۶۱

اختلاف اول: از قبیل اختلاف در اذان و تکبیر در نماز میت و اختلاف در تشهد و نمازهای عید و تکبیر بعد از هر نماز در ایام

تشریح و اختلاف در قرائتها و فتواها و مانند اینهاست. اینها در واقع اختلاف نیست، بلکه نشانه مختار بودن، وسعت دادن و کم کردن زحمت است.

پس کسی که فصول اذان و اقامه را دوبه‌دو بگوید- به نظر اهل سنت- نمی‌شود به او اقتدا کرد و کسی که فصول اذان را دوبه‌دو و اقامه را یک‌یک بگوید گناهی مرتکب نشده است و مسلمانان در این امور یکدیگر را سرزنش و عیب‌جویی نمی‌کنند، تو این امور را آشکارا می‌بینی و به‌طور قطع بر آن گواهی می‌دهی.

اختلاف دیگر از قبیل اختلاف در تأویل و تفسیر آیه قرآن و حدیث پیامبر صلی الله علیه و اله است، به‌رغم این که همه ما مسلمانان بر اصل نزول قرآن، اجماع و بر صدور خبر از پیامبر صلی الله علیه و اله اتفاق داریم.

اگر این امر تو را به وحشت انداخته است تا آن‌جا که به همین دلیل، قرآن را منکر شوی، می‌بایست نصارا و یهود در تورات و انجیل بر تأویل یک لفظ اتفاق داشته باشند چنان که بر نزول آن اتفاق دارند و باید میان آنها در هیچ‌یک از تأویلهای اختلافی نباشد و بر تو سزاوار است به لغتی رجوع کنی که در تأویل الفاظ آن، هیچ اختلافی نباشد. اگر خداوند، می‌خواست کتابهای آسمانی و سخنان پیامبرانش را که یادگارهای آنهاست به گونه‌ای نازل کند که نیاز به تفسیر و تأویل نداشته باشد، این کار را می‌کرد، اما هیچ چیز از امور دین و دنیا به‌طور کامل و به قدر کفایت به ما نرسیده است و اگر همه چیز به قدر کافی و بدون نیاز به تأویل به ما می‌رسید، امتحان و آزمایش واقع نمی‌شد و پیروزی و شکست از بین می‌رفت و برتری وجود نداشت، در حالی که خداوند بنای دنیا را بر این قرار نداده است.» (۱)

معنای این عبارت این است که در زمینه نص، گریزی از تفسیر و تأویل نیست و هیچ کلمه‌ای از آن خالی نمی‌باشد. گویی جاحظ با این بیان از سویی به سرشت

(۱)- البیان و التبین، ج ۳، ص ۳۷۵-۳۷۷، نشر عبد السلام هارون.

شيوه های تفسیری قرآن، ص: ۱۶۲

انعطاف‌پذیر زبان اشاره می‌کند که به این سبب می‌توان از لفظ، معانی گوناگونی را اراده کرد و از دیگر سو به نگرش اجتماعی انسان توجه می‌دهد که خداوند برای بندگانش در زندگی، حقایقی از قبیل اختیار و کوشش و رقابت و کاربرد عقل و جستجو درباره ابزار دانش ... را قرار داده است و با وجود این، جاحظ اقرار می‌کند که هیچ چیز مانند تأویل مردم را به هلاکت نمی‌رساند. «۱» و شاید دلیلش هم، این باشد که هرچند تأویل، مردم را به امور دشوار و انمی‌دارد، اما، خود مردم با پرداختن به تأویل از معنای واقعی لفظ دور می‌شوند.

به‌هرحال، ما در این‌جا، درصدد بررسی تاریخی مسأله تأویل و بیان آثار آن نیستیم، بلکه می‌خواهیم دیدگاه جاحظ را درباره آن بدانیم. از این‌رو، اقسام گوناگون تفسیر نص از دیدگاه جاحظ را بررسی می‌کنیم و می‌بینیم که وی، متن قرآنی یا حدیثی را از جنبه ادبی یا علمی به کار می‌گیرد و آن را با سخنان خود درهم می‌آمیزد و وسیله بیان اندیشه‌هایش قرار می‌دهد.

همچنین جاحظ از قرآن و حدیث استفاده جدلی می‌کند و در جدال با هر گروهی برای تأیید نظریه‌اش، از آن کمک می‌گیرد و سپس نص قرآنی و حدیثی را از لحاظ علمی به کار می‌گیرد و بدون توجه به اقوال دیگران به تأویل و تفسیر این نص می‌پردازد.

ما به همین دلیل مفهوم تفسیر را گسترش می‌دهیم، چنان که جاحظ انجام داده است. بنابراین، ما همچون جاحظ مفهوم تفسیر را گسترش می‌دهیم و از آن، تنها بیان معنای صریح و مستقیم از طریق شرح و توضیح را قصد نمی‌کنیم، بلکه مقصود ما از آن، بیان معنا از راههای دیگر و غیرمستقیم است و در آینده نزدیک خواهیم گفت که مراد از این راهها، درآوردن متون به رنگی است که به معنا یا تفسیر این متون، کمک کند و ما این متون را از میان کتابهای کلامی و معانی و بیان و جانورشناسی که زمینه‌های تأویل

متن محسوب می‌شود، دست‌چین می‌کنیم.

(۱) - الحیوان، ج ۶، ص ۲۰۰.

شيوه های تفسیری قرآن، ص: ۱۶۳

گونه‌های مختلف تفسیر از دیدگاه جاحظ

اشاره

برای این که به انواع گوناگون تفسیر از دیدگاه جاحظ پی‌ببریم، ناچاریم شیوه‌های تفسیری وی را گردآوریم و شکی نیست که این تفسیرها هر کدام دارای درون‌مایه‌ای است ژرف که از یکسو اشاره به راههایی فرعی دارد که جاحظ آنها را پیموده تا به مقصودش برسد و از دیگر سوی نشانه‌های فرهنگی است که او آن را پذیرفته و همچنین از یک جهت دیگر عناصر تشکیل‌دهنده شیوه او در فهمیدن متن می‌باشد و از این رو، نوعی تفسیر را پس از نوعی بیان می‌کنیم و به‌طور طبیعی متنی که بیشتر مورد بررسی قرار می‌گیرد، قرآن است، زیرا اولاً- حجّیت آن قطعی است و ثانیاً عظمت مقامش بالا-تر از متن حدیث است. اکنون به بیان گونه‌های مختلف تفسیری از دیدگاه جاحظ به تفصیل می‌پردازیم.

تفسیر ادبی

الف: نخستین مسأله‌ای که در این جا با آن برخورد می‌کنیم این است که جاحظ مردم را فرامی‌خواند تا با دلی گشاده و اندیشه‌ای آگاه به اشیاء بنگرند، یعنی باید انسان احساس روشن و اندیشه‌ای زنده داشته باشد تا بتواند صفحه این جهان هستی را بخواند او چنین می‌گوید: «پس سزاوار است که هر گاه به آیه‌ای رسیدی که از شگفتیهای عالم نظیر پروانه و پشه سخن می‌گوید، این آیه را تحقیر نکنی و آن جانور شگفت را به دلیل این که معرفت به آن نداری و حرمتی برایش قایل نمی‌باشی و در مقایسه با خود او را ناچیز می‌بینی، کوچک‌شماری، بلکه درباره کسی بیندیش که این گونه تدبیر و حکمتها از خود نمایان می‌سازد، چنان که خداوند متعال فرموده است: وَ كَتَبْنَا لَهُ فِي الْأَلْوَابِ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ مَوْعِظَةً وَ تَفْصِيلًا لِكُلِّ شَيْءٍ» (۱)، «و برای موسی در تورات از هر موضوع پندی و برای هر چیز تفصیلی نوشتیم». سپس فرموده است: فَخُذْهَا بِقُوَّةٍ وَ أْمُرْ قَوْمَكَ يَا خُدُوا بِأَحْسَنِهَا» (۲)، «پس آن را به قوت فراگیر و قومت را دستور ده که نیکوترین آن را بگیرند»،

(۱) - اعراف / ۱۴۵.

(۲) - همان.

شيوه های تفسیری قرآن، ص: ۱۶۴

و نیز فرموده است: وَ إِذْ نَتَقْنَا الْجَبَلَ فَوْقَهُمْ كَأَنَّهُ ظُلَّةٌ وَ ظَنُّوا أَنَّهُ وَاقِعٌ بِهِمْ خُذُوا مَا آتَيْنَاكُمْ بِقُوَّةٍ وَ اذْكُرُوا مَا فِيهِ ...» (۱)، «و یاد آورند زمانی را که کوه را مانند قطعه ابر بر فراز آنها برانگیختیم و پنداشتند بر آنها فرود خواهد آمد و گفتیم آنچه برای شما آوردیم با قوت ایمان فراگیرید و آنچه در آن است به یاد آورید ...».

آن‌گاه جاحظ فراخوانی خود را ادامه می‌دهد و خدا را گواه خود می‌گیرد که جز حق و حکمت نگوید: «و من خود به خدا پناه می‌برم از این که جز حق بگویم و تو را نیز به خدا پناه می‌دهم که جز برای او نشنوی، زیرا خدای تعالی فرموده است: وَ إِن تَدْعُوهُمْ

إِلَى الْهُدَى لَا يَشِيْمَعُوا وَ تَرَاهُمْ يُنْظَرُونَ إِلَيْكَ وَ هُمْ لَا يُبْصِرُونَ» (۲)، «و اگر آنها را به راه هدایت بخوانید نمی شنوند و می بینی آنها را که به تو می نگرند، در حالی که نمی بینند». خداوند مردم را می ترساند که مبادا از این گروه و از کسانی باشند که به حکمت‌های الهی می نگرند و آنها را نمی بینند و بصیرت به وسیله گشودن چشمها و شنیدن گوشها حاصل نمی شود، بلکه از طریق تأمل قلبی و دقت عقلی و تسلط از ناحیه یقین و دلایل آشکار صورت می پذیرد و هر کس از این امور روگردان شود مظاهر حکمت خدا را نمی بیند، چنان که خداوند می فرماید: وَ لَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ قَالُوا سَمِعْنَا وَ هُمْ لَا يَشِيْمَعُونَ، و در آیه بعد، از همین سوره فرموده است: إِنَّ شَرَّ الدَّوَابِّ عِنْدَ اللَّهِ الضُّمُّ الْبُكْمُ الَّذِينَ لَا يَعْقِلُونَ، «بدترین جنبندگان در نزد خداوند، کرها و لالهایی هستند که نمی فهمند» و اگر به ظاهر کرولال می بودند و نمی فهمیدند، مورد سرزنش واقع نمی شدند، چنان که شخص ابله و کم خرد سرزنش نمی شود که چرا نمی فهمد و نابینا به ندیدنش سرزنش نمی گردد و چنان که جنبندگان ملامت و درندگان کیفر نمی شوند، اما شخص بینایی که خود را به کوری می زند، کور نامیده می شود و شنوایی که خود را کر می نمایاند، کر نامیده می شود و عاقلی که خود را به نادانی می زند، جاهل و نادان گفته می شود و خداوند فرموده است:

فَانْظُرْ إِلَى آثَارِ رَحْمَتِ اللَّهِ كَيْفَ يُحْيِي الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا إِنَّ ذَلِكَ لَمُحِي الْمَوْتَى وَ هُوَ عَلَى كُلِّ

(۱) - اعراف / ۱۷۱.

(۲) - اعراف / ۱۹۸.

شبهه های تفسیری قرآن، ص: ۱۶۵

شَيْءٍ قَدِيرٌ» (۱)، «پس نگاه کن به آثار رحمت خدا که چگونه زمین را پس از مرگ [به وسیله دستبرد خزان، با نفس باد بهاری، سبز و] زنده می گرداند؟ به درستی که خداوند زنده کننده مردگان است و او بر هر چیزی تواناست» پس ای انسان، بنگر چنان که خدا تو را امر کرده و از سویی بنگر که از آن جا تو را ره نموده است و آن را با نیروی اندیشه فراگیر.

خداوند فرموده است: خُذُوا مَا آتَيْنَاكُمْ بِقُوَّةٍ وَ اذْكُرُوا مَا فِيهِ ... (۲)، «آنچه برایتان آوردیم با قوت ایمان فراگیرید و آنچه در آن است به یاد آورید». (۳)

جاحظ در جای دیگر خواننده را فرامی خواند که باید طوری بیندیشد که حق به وی الهام شود و به ظاهر کوچک و حقیر اشیا، فریب نخورد، بلکه در حقیقت و اندرون امور با توشه عقل و جان نفوذ کند، زیرا همین حقایق، سرچشمه معارف و زمینه‌هایی است برای شگفت زده شدن و به شگفت آوردن ما، آن گاه که اندیشه خود را به جولان در آوریم و احساساتمان را پیدا کنیم.

«... آیا در خلقت زنبور عسل و عنکبوت و مورچه اندیشیده‌ای، و می بینی که ذات اقدس خداوند چگونه از آنها نام برده و چگونه مقام آنها را بالا- برده و سوره‌های بزرگ و آیات پرمحتوای قرآن را به آنها نسبت داده و چگونه اخبار آنها را خواندنی و وسیله امتیاز حق از باطل قرار داده و گفته است: وَ أَوْحَى رَبُّكَ إِلَى النَّخِيلِ ... (۴)، «پروردگار تو به زنبور عسل وحی کرد» در کوچکی زنبور عسل و ناتوانی دستهایش تأمل کن و سپس با عقلت در این جمله بیندیش: ثُمَّ كُلِّي مِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ فَاسْلُكِي سُبُلَ رَبِّكِ ذُلُلًا (۵)، «پس از میوه‌های شیرین بخور و راه پروردگارت را به اطاعت پیوی» که در این صورت، زنبور عسل را از کوه سر برفلک کشیده بزرگتر و از فضای جهان، گسترده تر خواهی دید. سپس توجه کن به این گفتار خداوند درباره مورچه: حَتَّى إِذَا أَتَوْا عَلَى وَادِ النَّمْلِ (۶)، «تا وقتی که به وادی مورچگان رسیدند» با آن کودنی و کم هوشی چه ارزشی برای آن قایل

(۱) - روم / ۵۰.

(۲) - اعراف / ۱۷۱.

(۳) - الحیوان، ج ۴، ص ۲۱۰-۲۱۲.

(۴) - نحل / ۶۸.

(۵) - نحل / ۶۸-۶۹.

(۶) - نمل / ۱۸.

شيوه های تفسیری قرآن، ص: ۱۶۶

هستی؟ پس بنگر که چگونه خداوند وادی را به این حیوان نسبت داده و از برحذر داشتن سایر مورچگان و نصیحت کردن آنان و ترس از سلطه قدرتمند، خبر داده است و در این صورت است که او را پرارزش و شایسته توجه می‌دانی، که خداوند او را در اندیشه تو بزرگ ساخته، پس از آن که در دیدگانت کوچکش جلوه داده است.» (۱)

مقصود جاحظ از توجه به قرآن که موجوداتی چون چهارپایان و پشگان و حشرات را یاد کرده و آنها را موضوع بحث خود قرار داده، آن است که می‌خواهد با این عمل نیروی اندیشه و وجدان آدمی را برانگیزاند تا درباره این جهان بیندیشد و زبان حال آنها را چنین می‌گوید: «خداوند شش سوره از کتابش را به نامهای ظاهری سه تیره از حیوانات نامگذاری کرده: سه سوره را به نام چهارپایان از قبیل بقره، انعام و فیل و دو تا از آنها را به نام همج (نحل و عنکبوت) و یکی را به نام حشرات (نمل) و اگر جایگاه نام بردن این چهارپایان و حشرات و پشگان، از (لحاظ حقارت) همان جایگاه آنها در دل‌های کسانی می‌بود که هیچ عبرت نمی‌گیرند و نمی‌اندیشند و تشخیص نمی‌دهند و چیزی درک نمی‌کنند و از مقدرات خبری ندارند، خداوند این سوره‌های با عظمت و جلال را به این چیزهای کوچک و پست و بی‌ارزش نسبت نمی‌داد و این قدر نام آنها را بالا نمی‌برد.

پس درست بیندیش که ادیب و دانشمند هرگز دل را به ساده‌اندیشی عادت نمی‌دهد، جان را به اندیشیدن و دل را به پند گرفتن بدار.» (۲)

(۱) - الحیوان، ج ۵، ص ۵۴۴-۵۴۵.

(۲) - همان مأخذ، ص ۵۲۴-۵۲۵ در زمینه این اندیشیدن که برای راهنمایی بشر از آن استفاده می‌کنند، نمونه‌های گوناگونی از آفریدگان دیده می‌شود که به ظاهر پست و حقیر می‌نمایند، امّا اگر از نظر رهنمونی به وجود خداوند به آنها بنگریم، بزرگ و با عظمت می‌باشند. جاحظ در کتاب الحیوان، ج ۲، ص ۱۰۹ از سگ و خروس و صفحه ۱۱۱ از کرم‌های میان سرکه و نمک و نیز موش صحرائی و سمندر و در صفحه ۱۱۲ از شتر و شیر درنده و دست یافتن موش کور بر خوراک خود و در صفحه ۱۱۳ از دو پرندۀ عجیب و صفحه ۱۱۴ از تضادّ طبیعی میان حیوانات سخن گفته است.

در جلد ۳، صفحه ۵، بابتی را درباره کبوتر و انواع معرفت و خصلتهای پسندیده که خداوند در آن به

شيوه های تفسیری قرآن، ص: ۱۶۷

این شناخت و جستجوی جهان هستی، از طریق افسانه و خیال نیست که [طبق معمول] خیال‌پردازان، تسلیم طبیعت می‌شوند و وجدان خود را کنار می‌گذارند و خردشان را نادیده می‌گیرند، بلکه این جستجو، بدین معناست که دریچه‌های خرد و وجدان باهم و در یک حالت تکاملی به سوی این عالم هستی بازشوند و به آن نگاه کنند و پدیده‌هایش را مورد بررسی قرار دهند و از منظره‌هایش آگاه شوند، و نیز در یک حالت لذّت‌بخش که خرد از آن لذّت می‌برد، وجدان اشباع می‌شود و زبان به سخن می‌آید. هر کس صفحه جهان هستی را مطالعه کند، به اندازه فهم خود کسب معرفت می‌کند و با آنچه اندیشه‌اش، از این جهان به او داده و احساسش او را راهنمایی کرده به سوی ما برمی‌گردد، برخی درست برداشت می‌کنند و برخی دچار خطا می‌شوند، تفسیرها مختلف و ترجمه‌ها با یکدیگر تضادّ دارند، در حالی که در ذات حقایق جهان، هیچ تضادّی وجود ندارد، بلکه این مفسران و مترجمان هستند

که به اندازه تفاوت اندیشه‌ها و دیدها و عملکردهایشان با یکدیگر اختلاف دارند. هرگز کوه بیشتر از سنگریزه نشانه وجود خداوند، نیست و آسمان محیط بر تمام زمین، بیشتر از بدن انسان، وجود خداوند را نشان نمی‌دهد و در این جهت، ذره دقیق و کوچک این عالم مانند قطعات بزرگ آن است. در حقیقت امور، اختلافی نیست. اختلاف تنها از ناحیه اندیشمندان است، که برخی خوب نمی‌اندیشند و از موارد اختلاف و جدایی مرزها غفلت می‌کنند. بنابراین، برخی از دانشمندان به دلایلی گوناگون، دچار اختلاف نظر شده‌اند. (۱)

ودیعت نهاده تا بدین وسیله حکمت صانع و استحکام آفرینش او شناخته شود اختصاص داده است، و نیز در همان مأخذ، ج ۶، ص ۹-۱۰ اشاره می‌کند به حیوان کوچک و دلالت آن بر قدرت و کمال صنع آفریننده:

«آنچه در حیوان اهمیت دارد، بزرگی جثه و کثرت عدد و سنگینی وزن آن نیست، هرچند همه اینها شگفتی آورند، اما آنچه دلیل قاطع در این امر می‌باشد چیزی است که اندیشه عاقل را استحکام می‌بخشد و سینه او را می‌گشاید، زیرا برخی از امور، از برخی دیگر شگفت‌انگیزتر و راهنمایی‌کننده‌تر، می‌باشد...».

(۱) - الحیوان، ج ۳، ص ۲۹۹.

شبهه های تفسیری قرآن، ص: ۱۶۸

ب: با توجه به آنچه گذشت، عنصر دوم در تفسیر ادبی جاحظ استخدام ادبی معنا یا مفهومی است که متن بر آن دلالت می‌کند، لذا می‌بینی که او با اندیشه‌ای آزاد و بیانی روان از متن قرآن یا حدیثی که تحت موضوع مورد بحث و نیز دو رکن مهم در ساختمان فکری او هستند کمک می‌گیرد و به عنوان نمونه در باب فواید خط و حساب سخن می‌گوید. سخن او درباره خط چنین است:

«از جمله چیزهایی که خداوند در کتاب خود، راجع به فضایل خط و فواید نوشتن بیان کرده این است که به پیامبر صلی الله علیه و اله فرموده است: اقْرَأْ وَ رَبُّكَ الْأَكْرَمُ * الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ * عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ» (۱)، «بخوان و بدان که پروردگارت کریمترین است، او که دانش نویسنده‌گی یاد داد، به انسان آموخت آنچه را نمی‌دانست». و در کتابش که بر پیامبر صلی الله علیه و اله نازل کرد به آن، سوگند خورد و گفت: ن وَالْقَلَمِ وَمَا يَسْطُرُونَ» (۲)، «سوگند به نون (لوح محفوظ) و سوگند به قلم و آنچه می‌نویسند»، و بدین سبب گفته‌اند: قلم یکی از دو زبان است. چنان که گفته‌اند: کمی عاقله یکی از دو آسانی است و نیز گفته‌اند: اثر قلم جاودانی‌تر و بیهوده‌گویی زبان بیشتر است و عبد الرحمن بن کیسان گفته است: کاربرد قلم برای تشویق ذهن در درست نوشتن، شایسته‌تر از کاربرد زبان برای درست گفتن است. و گفته‌اند: فایده زبان ویژه مخاطبان نزدیک است، ولی فایده قلم شاهد و غایب را دربرمی‌گیرد، و قلم برای گذشته و حال چنان است که برای ایستاده پابرجا، و نوشته همه‌جا خوانده و هر زمان مطالعه می‌شود، اما زبان از شنونده فراتر نمی‌رود».

جاحظ پس از گفتگو درباره فضیلت قلم و مقایسه میان قلم و زبان و برتری آن بر زبان، به گفتگو درباره ارزش حساب پرداخته و چنین گفته است: «اما سخن درباره عقد که عبارت است از حساب بدون لفظ و خط، دلیل بر فضیلت و بزرگی بهره بردن از آن، گفتار خداوند متعال است: فَالِقُ الْأَبْجَابِ وَ جَعَلَ اللَّيْلَ سَكَنًا وَ الشَّمْسَ وَ الْقَمَرَ حُسْبَانًا ذَلِكَ تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ» (۳)، «خدا شکافنده پرده صبحگاهان است و شب را مایه آسایش قرار

(۱) - علق / ۳ - ۵.

(۲) - قلم / ۱.

(۳) - انعام / ۹۶.

شيوه های تفسیری قرآن، ص: ۱۶۹

داده و خورشید و ماه را به نظمی معین به گردش در آورده، این تقدیر خدای مقتدر تواناست» و نیز فرموده است: الرَّحْمَنُ * عَلَّمَ الْقُرْآنَ * خَلَقَ الْإِنْسَانَ * عَلَّمَهُ الْبَيَانَ * الشَّمْسُ وَالْقَمَرُ بِحُسْبَانٍ «۱»، «خدای مهربان قرآن را به رسولش آموخت، انسان را آفرید، به او سخن گفتن یاد داد، خورشید و ماه حساب منظمی دارند»، و نیز فرموده است: هُوَ الَّذِي جَعَلَ الشَّمْسَ ضِيَاءً وَالْقَمَرَ نُورًا وَقَدَرَهُ مَنَازِلَ لِتَعْلَمُوا عِدَدَ السِّنِينَ وَالْحِسَابَ مَا خَلَقَ اللَّهُ ذَلِكَ إِلَّا بِالْحَقِّ «۲»، «اوست خدایی که آفتاب را رخشان و ماه را تابان و سیر آن را در منازل، معین کرد تا شماره سالها و حساب روزها را بدانید، اینها را خداوند، جز بحق و مصلحت نیافریده است».

حساب، دارای معانی فراوان و سودهایی کلان است و اگر مردم نسبت به معانی حساب در دنیا آگاهی نمی‌داشتند، معنای حساب خداوند در آخرت را نیز نمی‌فهمیدند و آنجا که لفظ نباشد و خط فاسد شود و حساب مجهول بماند، بزرگترین نعمتها تباه شود و تمام سودها از بین برود و آنچه خداوند برای ما، مایه قوام و مصلحت و استحکام قرار داده به نابودی کشیده شود» «۳».

با این نوع تفصیل ادبی، جاحظ درباره اهمیّت بیان و نعمتی که خداوند به وسیله زبان به انسان داده، می‌گوید: «... آن گاه که خداوند متعال موسی بن عمران را به منظور ابلاغ رسالت به سوی فرعون فرستاد، وی از خدا درخواست کرد که برهانش را قاطع و دلیلش را روشن سازد و هنگامی که از لکنت‌زبان و گرفتگی بیانش یاد می‌کند چنین می‌گوید، وَ اخْلَلْ عُنُقَهُ مِنْ لِسَانِي * يَفْقَهُوا قَوْلِي «۴»، «گره زبانم را بگشا تا گفته‌ام را بفهمند».

خدای متعال از متوسل شدن فرعون به هر سببی و دست‌زدن به هر ستم و بدی به ما خبر می‌دهد و به این وسیله ما را از روش هر دشمن منکر خدا و حيله گر آگاه

(۱) - رحمن / ۱ - ۵.

(۲) - یونس / ۵.

(۳) - البیان و التّیسین، ج ۱، ص ۷۹ - ۸۰.

(۴) - طه / ۲۷ - ۲۸.

شيوه های تفسیری قرآن، ص: ۱۷۰

می‌سازد، و از زبان او می‌گوید: أَمْ أَنَا خَيْرٌ مِنْ هَذَا الَّذِي هُوَ مَهِينٌ وَلَا يَكَادُ يُبِينُ «۱»، «بلکه من بهترم از این کسی که فقیر و خوار است و هیچ منطق روشنی ندارد» و موسی علیه السلام گفت:

وَ أَخِي هَارُونَ هُوَ أَفْصَحُ مِنِّي لِسَانًا فَأَرْسَلَهُ مَعِيَ رِدْءًا يُصَدِّقُنِي «۲»، «و برادرم هارون از من زبان آورتر است، پس او را به پشتیبانی من بفرست تا مرا تصدیق کند» و نیز گفت: وَيَضِيقُ صَدْرِي وَلَا يَنْطَلِقُ لِسَانِي «۳»، «سینه‌ام تنگی می‌کند و زبانم باز نمی‌شود».

موسی این سخنان را می‌گفت چون می‌خواست زبانش به احتجاج بیشتر باز و استدلالش روشن شود تا گردنها به سوی وی بیشتر کشیده شوند، خردمندان سخنانش را بهتر بفهمند و دلها به سویش مایلتر گردند، هرچند می‌توانست به قدر نیاز با آنان سخن بگوید و با مقداری زحمت مطلب را به آنها بفهماند ... تا آخر» «۴»

نظیر این موارد، مجموعه‌ای را از متون قرآن و حدیث و شعر و گفته‌های پیشینیان از صحابه و تابعان خواهیم دید که محور تمام آنها همان چیزی است که جاحظ گفتار خود را پیرامون آن طرح می‌کند و در عین حال معانی این متون و نیز بحثهایی گسترده ادبی و نکاتی را که در این معانی وجود دارد، گردآوری و سامان‌دهی می‌کند.

ما از این کاربرد ادبی نصّ قرآن به نام اقتباس یاد نمی‌کنیم، زیرا اقتباس مربوط به یک اندیشه جزئی است که در یک فراز یا عبارتی پیدا می‌شود، اما آنچه در این جا به چشم می‌خورد، یک اصل کلی در بحث مورد گفتگو می‌باشد.

ج: یکی از مواردی که جاحظ به تفسیر، رنگ ادبی می‌دهد، بیان مفاهیمی است که در قرآن و حدیث و شعر، معمول می‌باشد. به عنوان نمونه، در مورد ریاکاری این

(۱) - زخرف / ۵۲.

(۲) - قصص / ۳۴.

(۳) - شعراء / ۱۳.

(۴) - البیان و التبین، ج ۱، ص ۷-۹ و ما برای این کاربرد ادبی مثالهای گوناگونی می‌یابیم از قبیل سخن جاحظ در کتاب یادشده، ج ۳، ص ۹۰-۹۲ که برای هر جنسی، علامت و نشانه‌ای است و در، ج ۱، ص ۸۴-۸۶ و نیز ص ۲۳۵-۲۳۸، سیمایی از ارزشیابی پیشینیان در بیان، و در، ج ۱، ص ۲۵۴-۲۶۵، از کلمه ادب به معنای گسترده لغوی‌اش که بلاغت در تعبیر و حسن رفتار را دربردارد، سخن گفته است.

شيوه های تفسیری قرآن، ص: ۱۷۱

شعر را آورده است:

و مولی کعبد العین امّیا لقاءه فیرضی و امّیا غیبه فظنون «و بسا غلامی که گویی برده چشم است، زیرا در حضور مولا اظهار رضایت می‌کند و در غیابش از او بد می‌گوید»، آن‌گاه جاحظ برای شرح این شعر از تفسیر لغوی و شاهد قرآنی استفاده کرده چنین می‌گوید:

«این شعر درباره برده ریاکار و هر کسی است که وقتی کسی را می‌بیند، به احترامش بلند می‌شود و چنان می‌نمایاند که خدمتگزار و مطیع اوست، امّیا همین که از او پنهان و از چشم‌اندازش دور می‌شود، حالت و رفتار او تغییر می‌یابد. بنابراین، او بنده چشم است نه برده مولایش. خدای عزّ و جلّ می‌فرماید: وَمِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ مَنْ إِنْ تَأْمَنَهُ بِقِنطَارٍ يُؤَدُّهُ إِلَيْكَ وَ مِنْهُمْ مَنْ إِنْ تَأْمَنَهُ بَدِينَارٍ لَا يُؤَدُّهُ إِلَيْكَ إِلَّا مَا ذُمِّتَ عَلَيْهِ قَائِمًا» (۱)، «برخی اهل کتاب چنان درست کارند که اگر مال بسیاری به آنان بسپاری، آن را درست به تو بر می‌گردانند و برخی تا آن حدّ نادرستند که اگر یک دیناری به امانت به آنها بدهی آن را پس نمی‌دهند، مگر این که بر مطالبه آن سختگیری کنی». (۲) منظور این است که از میان دو گروه اهل کتاب- یهود و نصارا- گروهی هستند که حق امانت را ادا نمی‌کنند، مگر در صورتی که صاحب امانت مطالبه کند و در حضور وی باشد. جاحظ درباره معنای ترس و وحشتی که بر شخص ترسان عارض می‌شود این آیه را ذکر کرده است: يَحْسَبُونَ كُلَّ صَيْحَةٍ عَلَيْهِمْ هُمُ الْعِيدُ وَ فَاحْذَرُهُمْ قَاتَلَهُمُ اللَّهُ أَنَّى يُؤْفَكُونَ (۳)، «هر صدایی را بشنوند بر زیان خویش پندارند، به حقیقت اینها دشمنان دین و ایمان هستند، پس از ایشان برحذر باش، خدایشان بکشد، از حق به کجا برمی‌گردند»، و روایت می‌کند که گفته‌اند: جریر هم از این روش استفاده کرده و در شعر خود چنین گفته است:

ما زلت تحسب كلّ شيء بعدهم خيلا تكز عليهم و رجالا (۴)

(۱) - آل عمران / ۷۵.

(۲) - الحیوان، ج ۳، ص ۸۵-۸۶.

(۳) - منافقون / ۴.

(۴) - الحیوان، ج ۶، ص ۴۲۹ و نیز ج ۵، ص ۲۴۰ و مثالهای دیگر در کتاب البیان و التبین، ج ۲، ص ۳۱۵-

شيوه های تفسیری قرآن، ص: ۱۷۲

«پیوسته هر چیزی را پس از آنها خیال می‌کنی، اسب‌سواران یا پیادگانی هستند که به آنها حمله می‌آورند».

جاحظ گاهی در معنای شعر، چیزهایی از معانی قرآنی شاهد می‌آورد که با معنای شعر مخالف و متضاد است و این نوع تقابل از چیزهایی است که وی، هم در اندیشه و هم در تعبیرات خود به آن عشق می‌ورزد. او شعر جریر در ستایش عمر بن عبد العزیز را می‌آورد که گفته است:

أَنْتِ لَأَمَلٍ مِنْكَ خَيْرًا عَاجِلًاوَالنَّفْسُ مَوْلَعَةٌ بِحَبِّ الْعَاجِلِ «من از تو آرزوی نیکی زودرس دارم و جان من به دوستی خیر عاجل، حریص است».

سپس برای معنای این شعر از متن قرآن، نه از حدیث شاهد آورده و گویی این استشهاد به تنهایی بر آنچه او اراده کرده است، بسنده می‌کند و چنین می‌گوید:

«خداوند متعال فرموده است: قُلْ مَا أَسْئَلُكُمْ عَلَيْهِ مِنْ أَجْرٍ وَ مَا أَنَا مِنَ الْمُتَكَلِّفِينَ» (۱)، «من بر ادای رسالت از شما مزدی نمی‌خواهم و بی‌دلیل مدعی رسالت نیستم».

شاعر که موجودی خاکی و دلبسته مادیات است از مخاطب خود درخواست پاداش می‌کند، اما رسول خدا صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آله که انسان الهی و دلبسته معنویات است، جز جلب رضای خداوند چیزی نمی‌طلبد.

هنگامی که بعد از این از تفسیر بلاغی سخن بگوییم، خواهیم دید که شخصی مانند ابو هلال عسکری اشاره می‌کند که چنین عملی در هماهنگی شعر با معانی قرآنی،

۳۱۶- در معنای آیه: وَ لَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ هَمَان مَأْخُذ، ج ۴، ص ۶۳-۶۴ در معنای حسد و عجله، همان مأخذ، ج ۳، ص ۲۶۰-۲۶۱ در معنای کراهت داشتن انسان از چیزی که در آن خیر است، همان مأخذ، ج ۲، ص ۳۳۱-۳۳۲ درباره بدرفتاری، همان مأخذ، ج ۳، ص ۲۰۴ در فضیلت خاک، همان مأخذ، ج ۳، ص ۲۲ درباره اعتدال در امور.
(۱)- ص ۸۶.

شیوه های تفسیری قرآن، ص: ۱۷۳

از باب دستبرد ادبی است و به این دلیل آن را در مبحث سرقات «۱» (دزدیهای ادبی) گنجانیده است.

د: جاحظ گاهی داستانی را نقل می‌کند که مشتمل بر رمزی است و همین امر، انگیزه می‌شود برای ذکر آیه‌ای از قرآن، از قبیل داستانی که به حالت دشمنی اشاره می‌کند که به شمشیر و سرنیزه مجهز است. جاحظ می‌گوید: این رمزی است که قرآن آن را به کار گرفته است و این داستان را به عنوان بخشی از تفسیر ادبی قرآن آورده و چنین گفته است: «... عطاردی که همان کرب بن صفوان است، درباره درّه کوهش چنین عملی انجام داده و داستانش چنین است: وقتی مخالفان از او خواستند حرفی در این باره بزنند، سخنی نگفت بلکه دو عدد همیان از دست خود انداخت یکی پر از خار و دیگری پر از خاک، قیس بن زهیر گفت: این مرد تصمیم گرفته است که حرف نزنند و با این عمل خود، شما را از تعداد یاران و سلاحهای جنگی اش برحذر می‌دارد، چنان که خدای تعالی می‌فرماید: وَ تَوَدُّونَ أَنْ غَيْرِ ذَاتِ الشُّوْكَه تَكُونُ لَكُمْ» (۲)، «و شما دوست می‌داشتید اموال گروهی که مجهز نیستند برای شما باشد».
(۳)

ه: از جمله رنگهای ادبی، چیزی است که جاحظ در مطالعات محققانه‌اش به آن تکیه کرده و از تاریخ ادبی در آن کمک گرفته است و این هنگامی است که وی از باب مثال اشعاری را که راجع به رجم شیاطین گفته شده و اشکال‌کنندگان به آیه شریفه از آن استفاده کرده‌اند، مورد تحلیل قرار می‌دهد: وَ أَنَا كُنَّا نَقْعُدُ مِنْهَا مَقَاعِدَ لِلسَّمْعِ فَمَنْ يَسْمَعِ

(۱)- جمع سرقت است و سرقت ادبی این است که کسی سخن دیگران را به خود نسبت دهد و چهار نوع است:

- الف- انتقال: شاعر، شعر دیگری رای بدون تغییر در لفظ و معنا، یا با اندک تصرّفی، به خود نسبت دهد.
- ب- سلخ: که شاعر مبنا و لفظ رای فراگیرد و ترکیب الفاظ رای تغییر دهد و به صورت دیگر ادا کند.
- ج- نقل: شاعر، معنای شعر شاعری رای بگیرد و از بابتی به باب دیگر برد؛ از مدح به ذم و بعکس ...
- د- المام: شاعر معنایی رای فراگیرد و به عبارت و وجه دیگری به کار آورد. فرهنگ معین: سرقات. م.
- (۲)- انفال / ۷.

(۳)- الحیوان، ج ۳، ص ۱۲۵.

شیوه های تفسیری قرآن، ص: ۱۷۴

الآن يَجِدُ لَهُ شُهَابًا رَصَدًا «۱»، «طایفه جنّ می گویند ما در کمین شنیدن رازهای آسمانی می نشستیم، اما اکنون هرکس از اسرار وحی الهی سخنی بخواهد بشنود، تیر شهاب در کمین اوست» این اشکال کنندگان می گویند: شما مسلمانان گمان می کنید که خدای تعالی این رجمهای جنیان را دلیل وجود پیامبر صلی الله علیه و اله قرار داده است چگونه این رجم، دلیل بر نبوت پیامبر صلی الله علیه و اله است در صورتی که قبل از اسلام ظاهر و مشهود بوده است «۲»؟ و این امر در شعرها موجود است. اینان شعرهایی از ابو خازم و ضبی و اوس بن حجر و عوف بن خرع و افوه اودی و امیّه بن ابی صلت بیان کرده اند. جاحظ تمام این اشعار را می آورد و با بررسی ادبی اش آنها را مورد هجوم قرار می دهد و در آغاز، تفاوت دوره های گویندگان ادبی را بیان می کند و چنین می گوید: «اگر شما به بعضی اشعار دوره جاهلیت دست یافته اید که مربوط به پیش از زمان بعثت پیامبر صلی الله علیه و اله و ولادت او بوده است و برخی از شما بدان استدلال می کنید، این از همان چیزهایی است که افرادی نظیر شما، بدان چنگ می زنند. هرچند پاسخ آن هم انشاء الله خواهد آمد.

اما شعرهای مخضرمین «۳» و مسلمانان، دلیلی برای شما محسوب نمی شود و بر شما سزاوار نیست که به شعر شاعر دوره جاهلی که زمان ولادت پیامبر را درک نکرده است، تمسک جوید. بشر بن ابی خازم که داستان فجار را درک کرده، پیامبر صلی الله علیه و اله هم در آن زمان بوده و خودش فرموده است: «فجار را مشاهده کردم و نوجوان بودم و به عموهایم کمک می کردم». جاحظ از بررسی دیدگاه بشر بن ابی خازم به انواعی از نشانه ها و مژده های نامفهوم به رخ دادن یک حادثه بزرگ منتقل می شود: «علایم و نشانه ها، چند نوع اند:

(۱)- جنّ / ۹.

(۲)- ما آسمان فرودین را با چراغهای پرفروغی زینت دادیم و آنها را تیرهایی برای شیاطین قرار دادیم و بر ایشان آتش دوزخ فراهم ساختیم (ملک / ۵).

(۳)- جمع مخضرم: کسی که نصف عمرش در دوره جاهلیت بوده است و نیمی در عصر اسلام، جاهلیت و اسلام را درک کرده است و مرد ختنه نشده را نیز گویند. فرهنگ نفیس. م.

شیوه های تفسیری قرآن، ص: ۱۷۵

برخی از آنها از نوع اشارات در کتابهاست، زیرا هرگاه حادثه ای طوری اتفاق افتد که هیچ نوع سابقه نداشته باشد، حجت تمام است و این خود دلیل بر وقوع آن امر عظیم است.

انواع دیگری از نشانه ها، از قبیل: إرھاص «۱»: (اشاره به کاری) و تأسیس و تعبید «۲» و ترشیح است، «۳» زیرا کمتر پیامبری است که هنگام ولادت او یا اندکی پیش از آن و یا پس از آن، حوادثی بی سابقه رخ ندهد و مردم هنگام وقوع این حوادث می گویند: این حادثه به دلیل امری واقع شده و با وقوع این حادثه، اراده وقوع امری شده است، یا این حادثه پیش بینی برای وقوع امری خواهد بود،

چنان که وقتی دنباله‌ای برای برخی از ستارگان پیدا می‌شود، حرفهایی می‌گویند. به عنوان مثال، کاری که عبدالمطلب، هنگام قرعه برای ذبح عبد الله انجام داد و نیز جاری شدن آب از زیر زانوی شترش، نوعی ترشیح و تأسیس و تفضیم است و همچنین داستان فیل و پرندگان ابابیل و جز اینها از اموری که هرگاه برای انسانی پیش آید بر نجابت و بزرگواری شانش می‌افزاید و باعث انتظار عظمت همیشگی از وی می‌شود.

جاحظ میان دو گروه از شعرا نیز فرق می‌گذارد: گروهی که دوران جاهلیت را درک کرده‌اند، اما دوران ولادت پیامبر صلی الله علیه و اله و پس از آن را درک نکرده‌اند. گروه دیگر، آنها که در دوران ولادت آن حضرت یا پس از آن بوده‌اند.

جاحظ اشعاری را که ساخته و پرداخته گروه نخست می‌باشد- به رغم زیادی آنها- مورد ارزیابی و بررسی قرار می‌دهد، تا درباره اشعاری که در مورد رجم گفته شده است اظهار نظر کند: «پس اگر این شهابها- هنگامی که این اشعار گفته شده- دیده می‌شده و آشکار بوده‌اند، از باب تأسیس و ارهاص است، لیک اینها برای ما شعری سروده‌اند که همانند شعر شعری است که ولادت پیامبر صلی الله علیه و اله و پس از آن را درک

(۱)- شرعا نوعی از خرق عادت است که به پیامبران پیش از نبوت عطا می‌شود، وجه تسمیه‌اش این است که این واژه در لغت به معنای بنای خانه است و این امر، اعلام به بنای خانه پیامبری است. کشاف اصطلاحات الفنون.

(۲)- تعیید: مقدمه‌چینی و رام کردن.

(۳)- ترشیح: آماده شدن برای کاری، الحیوان، ج ۶، پاورقی، ص ۲۸۱.

شيوه های تفسیری قرآن، ص: ۱۷۶

نکرده‌اند؛ زیرا تعداد این گونه شاعران بسیار و شعرشان هم مشهور است و گفته شده که شعرهای دوره کوتاهی پیش از اسلام، از تمام شعرهایی که از صدر اسلام تا زمان ما گفته شده، بیشتر است. و از دیدگاه شما، شاعران آن زمان از شاعران زمان بعد، استادتراند.

شاعران آن زمان از هیچ چیز، حتی از استخوان دورافتاده پوسیده، و سنگ دور انداخته شده و سوسک و سرگین و کرم و مار نگذشته، مگر این که درباره آن شعر گفته‌اند، پس چگونه ممکن است یکی از آنها به یاد ستارگان فروریخته نیفتاده و یا در مورد زیبایی و سرعت و شگفتی که در آنهاست شعری نگفته باشد و چگونه تمام این شاعران تا زمانی که دشمنان به استدلال و احتجاج پرداخته‌اند، سکوت کرده باشند. در حالی که می‌دانیم وقتی در حضور پیامبر صلی الله علیه و اله از روز ذی قار یاد شد، فرمود: «این روز، نخستین روزی بود که عرب بر عجم پیروز شد و عرب به وسیله من به پیروزی رسید، در حالی که پیش از آن هرگز نگفته بود که حادثه‌ای چنین و چنان پیش خواهد آمد و شما به وسیله من بر عجم پیروز خواهید شد».

حال اگر بشر بن ابی خازم و امثال او که نام بردید، درهم ریختن ستارگان را به وسیله شهابها مشاهده کرده‌اند، دور نیست که این امر برای کسی که خود از حقیقت آن خبر ندارد و به آن وسیله، به نفع خود استدلال می‌کند، ارهاص باشد.

به علاوه بشر بن ابی خازم در زمان جنگهای فجار زنده بود و پیامبر صلی الله علیه و اله خود شاهد این جنگها بود و قبایل کنانه و قریش به وسیله آن حضرت به پیروزی رسیدند.

جاحظ با این بحث تحلیلی و تاریخی از حوادث و یا ادبیات به اشعار منتقل می‌شود و به تشخیص اشعار درست از نادرست می‌پردازد و در این راستا از یک فرهنگ ادبی فراگیر کمک می‌گیرد: «ما بزودی درباره اشعاری که شما آنها را قرائت کردید، مطالبی خواهیم گفت و از ارزیابی و طبقات آنها خبر خواهیم داد؛ اما سخن شاعر:

فانقضَّ كالدَّرِيِّ من متحدِّرلمع العقیقه جرح لیل مظلم «پس آن اسب به سرعت دوید، مانند ستاره نورانی از بالای بلندی همانند

درخشیدن دانه عقیق در شب تاریک».

شیوه های تفسیری قرآن، ص: ۱۷۷

ابو اسحاق به من خبر داد که این شعر، جزئی از اشعار دیگری است که گویا شخصی به نام اسامه، روح بن ابی همام آنها را سروده است. حال اگر شما این خبر ابو اسحاق را قبول ندارید، نام شاعر را بگویید و دنباله قصیده را بیان کنید، زیرا در چنین موردی هیچ گونه شعری پذیرفته نمی‌شود؛ مگر این که آن شعر درست و صحیح الجوهر، از قصیده مهم و شاعری معروف باشد و گرنه برای هر شاعری، این توانایی هست که پنجاه بیت شعر بگوید و در میان آنها، یک شعر از این بهتر باشد.

اما شعری که از قول اوس بن حجر قرائت شده این است:

فانقض كالدَّرِيّ يتبعه نفع يثور تخاله طنبا «آن اسب دوید مانند ستاره نورانی که به دنبال آن غباری بلند شود که پنداری طنابهای خیمه است».

این شعر را هیچ کس از اوس نمی‌داند مگر کسی که میان شعر اوس بن حجر و شریح ابن اوس «۱» فرقی نمی‌گذارد. و نیز روایان شعری را که شما به بشر بن ابی خازم نسبت داده‌اید، مورد طعن قرار داده‌اند:

والعير يرهقها الحمار و جحشها ينقض خلفها انقضاض الكواكب «الاعهای ماده به کاروان می‌رسند، در حالی که بچه‌های آنها به سرعت ستارگان پشت سر آنها می‌دوند».

روایان مزبور گمان کرده‌اند که عادت شاعران بر این نبوده است که جست‌وخیز و شکل ظاهری الاغ را به جهش ستارگان و هیأت ظاهری آنها تشبیه کنند.

در مورد شعری که بیشتر روایان احتمال داده‌اند، از بشر باشد نیز گفته‌اند: در میان اشعارش، شعر ساختگی بسیار است و از جمله آنها قصیده‌ای است که چنین می‌گوید:

فرجی الخیر و انتظری ایابی اذا ما القارظ العنزی آبا «به دختر مرده‌اش می‌گوید: امید خیر و آمدن مرا داشته باش، آن گاه که دباغ

(۱) - زیرا شریح بن اوس از شعری است که جاهلیت و اسلام را درک کرده و جاحظ از او شعری در کتاب الحیوان، ج ۱، ص ۳۱۹-۳۶۸ ذکر کرده است.

شیوه های تفسیری قرآن، ص: ۱۷۸

پوست بز بیاید».

اما آنچه از شعر ضبّی گفتید، او از مخضرمین است ...

به جان خودم سوگند که افوه اودی نیز از شعرای جاهلیت است و هیچ‌یک از روایان را ندیده‌ایم که در ساختگی بودن قصیده منسوب به او، تردید داشته باشد.

وانگهی، افوه از کجا می‌دانست، شهابهایی را که می‌بیند برای طرد و رجم شیاطین است درحالی که او از دوره جاهلی است و این ادعا، تنها ویژه مسلمانان است، پس این دلیل دیگری است برای این که این قصیده ساختگی است، نه واقعی. «۱»

از آنچه گفته شد آشکار می‌شود که نگرش دینی جعل‌کنندگان شعر جاهلیت، علامت این است که اعتراض‌کنندگان به آیاتی از قرآن که راجع به رجم شیاطین آمده است، به این شعر استدلال کرده‌اند.

موقعی که جاحظ با این تحقیق ادبی، متون ادبی دروغینی را که به منظور طعن بر آیه قرآن آورده شده، نفی می‌کند، اشکال دیگری را که در داستان فیل و واقعیت آن وجود دارد نیز، برطرف می‌سازد. و در نتیجه اشعار موثق و معتبری را که شاعران دوران جاهلیت درباره رویداد فیل ایراد کرده‌اند، ثابت می‌کند: «این شعر را ابو قیس بن اسلت در دوره جاهلیت بیان کرده و همین شعر دلیل بر آن

است که خداوند، فیل و ابرهه را از خانه خود به وسیله پرنده‌گان ابابیل برگردانید و ما، چندی از این اشعار را هم اکنون بیان می‌کنیم. ابو قیس چنین گفته است:

و من صنعه یوم فیل الجبوش اذ کَلِمَا بعثوه رزم «از عظمت کار خداوند این است که در روز فیل، هرچه حبشیه‌ها آن فیل را فرستادند، از جایش برنخاست»؛

محاجنهم تحت اقرباه و قد کلموا انفه فانخرم «منقارهای پرنده‌گان بر تهیگاه فیل سوار فرود می‌آمد و او را مجروح می‌کرد و بینی اش را می‌شکافت»؛

(۱) - الحیوان، ج ۶، ص ۲۷۲ - ۲۸۱.

شبهه های تفسیری قرآن، ص: ۱۷۹ و قد جعلوا سوطه معولاماذا یموه ففاه کلم «تازیانه‌اش را کلنگ قرار می‌دادند و آن‌گاه که آهنک او می‌کردند اثر جراحی در وی پیدا می‌شد»؛

فارسل من فوهم حاصبا یلفهم مثل لف القزم «پس، از بالای سرشان سنگریزه را می‌انداخت و آنها را مانند آدمهای قد کوتاه درهم می‌پیچانید»؛

و صیفی بن عامر که همان ابو قیس بن اسلت و یمانی از اهل مدینه و از دوران جاهلیت بود و قرشی و با قریش همسوگند نبود، چنین گفته است:

و قوموا فصلوا ربکم و تعوذوا بارکان هذا البیت بین الاخشاب «برخیزید پروردگارتان را عبادت کنید و به گوشه‌های این خانه که در میان سنگلاخهاست پناه ببرید»؛

فعندکم منه بلاء مصدق غداه ابی یکسوم هادی الکتائب «زیرا نزد شما از خداوند آزمایشی است که فردای ابرهه را که فرستنده لشکرهای فیل است تصدیق می‌کند»؛

فلما اجازوا بطن نعمان ردهم جنود الاله بین ساف و حاصب «وقتی از سرزمین نعمان عبور کردند، لشکریان خداوند آنها را در میان خار و خاشاک و سنگریزه پرتاب کردند»؛

فولوا سراعا نادمین و لم یؤب الی اهله من جیش غیر عصاب «پس شتابان با پشیمانی بازگشتند و هیچ‌یک از لشکر حبشه، جز گروه اندکی، به سوی خانواده برنگشت»؛

یکی از دلایل درستی این داستان، شعر طفیل غنوی است که از دوره جاهلیت بود و شعرهایش صحیح و مشهور است و هیچ‌یک از روایات در آن شکی ندارد. طفیل این اشعار را به این دلیل گفت که غنی - پدر طفیل - در تهامه مسکن گرفته بود، اما کنانه او را با بقیه خارجی‌ان بیرون راندند. او چنین گفت:

شبهه های تفسیری قرآن، ص: ۱۸۰ ترعی مذانب و سومی اطاع له بالجزع حیث عصی اصحابه الفیل «این مردم در مسیر بارانی که در «جزع» می‌بارد می‌چرند، همان جایی که فیلها با صاحبانشان مخالفت کردند.»

ابو صلت، نامش ربیع و همان ابو امیه بن ابو صلت و از قبیله ثقیف و اهل طائف و از شعرای دوران جاهلیت است. قبیله ثقیف در آن زمان از لحاظ فرهنگ، ثروت، داشتن باغ و بوستان همسان نبودند و دو بت به نامهای لات و غبغب و بتخانه‌ای با چند نگهبان و پرده‌دار داشتند و در این امر با قریش همسنگی می‌کردند. این شخص، با تمام این ویژگیها که عامل حسد ورزیدن و فخرفروشی است، در این باره چنین می‌گوید:

ان آیات ربنا بینات ما یماری فیهن الا الکفور «نشانه‌های وجود پروردگار ما، روشن است، کسی در آن شک ندارد، مگر شخص ناسپاس»؛

حبس الفیل بالمغمس حتی ظلّ یجبو کأَنه معقور «فیل با فرورفتن در آب، از راه رفتن می‌افتاد و چنان راه می‌رفت که گویی می‌چ پاهایش را بریده‌اند»؛

واضعا حلقة الجران كما قطو صخر من کبکب محدود «به گردن بر روی زمین می‌افتاد، مانند صخره‌ای که از بالای کوه پایین افتد»؛
برخی از شعرای جاهلیت (۱) به ابرهه بن اشرم گفتند:

این المفرّ و الاله الطالب و الاشرم المغلوب غیر الغالب «به کجا فرار می‌کنی؟ درحالی که خدا، گیرنده و پسر اشرم مغلوب است نه غالب»؛

عبد المطلب در روز فیل، هنگامی که بر کوه حرا قرار داشت گفت:

لاهم انّ المرء یمنع رحله فامنع رحالک «خداوندا: هر کس از خانه خود دفاع می‌کند؛ تو نیز از خانه‌ات دفاع کن»؛

(۱) - نفیل بن حیب است که در سیره ابن هشام نقل شده است.

شیوه های تفسیری قرآن، ص: ۱۸۱ لا یغلبن صلیهم و محالهم ابدًا محالک «هرگز مباد که صلیب آنها و قدرتشان بر نیرو و قدرت تو غلبه کند»؛

ان کنت تارکهم و قبلتنا فامر ما بذا لک «اگر آنها را رها کرده و ما را پذیرفته‌ای، پس آنچه خواسته تو است، امر کن»؛
نضیل بن حیب خثعمی، شاعر دوران جاهلیت که داستان فیل و آنچه را خداوند در آن روز انجام داد، مشاهده کرده بود چنین می‌گوید:

الا ردی جمالک یا ردینا نعمناکم مع الاصبح عینا «ای قبیله ردین شترانتان را برگردانید، زیرا ما در بامداد شما را خوشحال ساختیم»؛
و کلّ الناس یسأل عن نفیل کأَنّ علیّ للحبشان دینا «تمام مردم از نفیل سؤال می‌کردند گویی حبشیان را بر ذمه من دینی است»؛
فأنک لو رایت و لن تراهدی جنب المحصّب ما رینا «اگر تو آنچه را ما نزدیک رمی جمرات دیدیم، می‌دیدى که هرگز نخواهی دید»؛

حمدت الله أن عایت طیراو حصب حجاره تلقی علینا «خدا را شکر می‌کردی، زیرا پرندگان و سنگی را که به سوی ما می‌آمد، می‌دیدى»؛

مغیره بن عبد الله مخزومی چنین سروده است:

انت حبست الفیل بالمغمس حبسته کأَنه مکردس

محتبس ترهق فیه الانفس

«تو فیلان را درهم مالیده، مجاله کردی، چنان مجاله کردی که گویی در اصل به هم چسبیده بودند»

«در زندانی که نفس در آن تنگی می‌کند»

خدای متعال فرموده است: أَلَمْ تَرَ کَیْفَ فَعَلَ رَبُّکَ بِأَصْحَابِ الْفِیلِ * أَلَمْ یَجْعَلْ کَیْدَهُمْ فِی تَضَلُّیلٍ * وَأَرْسَلَ عَلَیْهِمْ طَیْرًا أَبَابِلَ * تَرْمِیْهِمْ بِحِجَارَةٍ مِنْ سِجِّیلٍ * فَجَعَلَهُمْ کَعَصْفٍ

شیوه های تفسیری قرآن، ص: ۱۸۲

مأکول (۱) «ندیدی پروردگارت با اصحاب فیل چه کرد؟ آیا نقشه آنها را در گمراهی و تباهی قرار نداد؟ و بر سر آنها پرندگانی را گروه گروه فرستاد که با سنگهای کوچک آنها را هدف قرار دادند، در نتیجه آنان را مانند کاه خورده شده قرار داد.»

این سوره وقتی نازل شد که قریش، می‌کوشیدند به پیامبر صلی الله علیه و اله پاسخ دهند و هیچ چیز نزد آنها محبوبتر از این نبود که در آن حضرت، لغزش یا دروغ یا برخی از کاستیهایی را که خود داشتند، مشاهده کنند و اگر پیامبر صلی الله علیه و اله مطالبی را به

آنها یاد آور نمی شد که همگان از پاسخ آن درمی ماندند و دشمنان نیز نمی توانستند آنها را انکار کنند، مطالب زیادی برای گفتن داشتند. (۲)

جاحظ با این سخنان می کوشد به اثبات متن قرآن پردازد و با بررسی ادبی اشکالاتی را که موجب تشکیک در متن قرآن و موهم تحریف در آن می شود برطرف سازد. از این که جاحظ هنگام نام بردن شاعران سعی در اثبات نسب و موطن آنها دارد و انگیزه های خودداری آنان را از اتفاق بر امری متذکر می شود، پی می بریم که به این موضوع معتقد است که هرچند میان شعرا بر اثر برخورد منافع، عداوتی وجود دارد، امّا آنها با اشعار خود واقعیت حادثه فیل را به ثبوت رسانده اند و در زمینه از بین بردن شک، چیزی محکمتر از متون ادبی که معاصر با این داستان باشد و متن قرآن آن را تأیید کند، وجود ندارد، یعنی جاحظ با پژوهش ادبی خود، متن قرآنی را تأیید و توثیق می کند.

تفسیر کلامی جاحظ

بعد کلامی در تفسیر از دیدگاه جاحظ یک اصل است، چرا که وی سرکرده فرقه معتزله و یکی از پیشوایان این گروه است و در نزد بزرگترین دانشمندان این فرقه، یعنی نظام شاگردی کرده و سخت تحت تأثیر او قرار گرفته است. این امر بروشنی در کتابهایش بویژه کتاب الحیوان به چشم می خورد. ما در این جا از جزئیات مسائل معتزله که ویژه جاحظ است بحث نمی کنیم، زیرا جای آن، مباحث خاص کلامی است، امّا در این جا

(۱) - فیل / ۱ - ۵.

(۲) - الحیوان، ج ۷، ص ۱۹۶ - ۲۰۰.

شیوه های تفسیری قرآن، ص: ۱۸۳

کافی است که نمونه ای از گفته های وی را درباره تفسیر و تأویل متون قرآنی و حدیثی در چهارچوب اصول کلی معتزله، بیان کنیم. بالاترین ابزار درک آیات قرآنی که جولانگاه اندیشه های اعتزالی است، عقل می باشد، زیرا مفاهیم این آیات از دسترس حواس ظاهری دور هستند: «هر امری دو حکم دارد: یک حکم ظاهری که مربوط به حواس است و حکم دیگر، باطنی که مربوط به عقل می باشد. و تنها عقل است که حجت می باشد و می دانیم که خازنان آتش که فرشته اند از خازنان بهشت کمتر نیستند و فرشته مرگ کمتر از فرشته ابر نیست، اگرچه اولی باعث مرگ می شود و دومی باران و سرسبزی می آورد و نیز جبرئیل که فرشته عذاب است از میکائیل که وسیله رحمت است، جدا نیست...» (۱)

در حال، بحث کلامی ما، در این جا درباره اموری که اصول اعتقادی معتزله را اثبات و یا مخالفت آنها با یکدیگر را بیان می کند، تنها صبغه اعتزالی دارد و تمام این سخنان، نخستین عرصه های این جنبه کلامی است.

حقیقت این است که عرصه های این جنبه کلامی درهم آمیخته اند، لکن ما به منظور بررسی و گسترش اندیشه، به تفصیل آنها می پردازیم.

الف: عرصه اعتزالی بحثهای کلامی جاحظ: نخستین چیزی که از اصول کلامی معتزله به شمار می آید، سخن جاحظ در مورد مسائلی است که به آزادی اراده انسان ارتباط دارد. این آزادی که از خرد و شناخت سرچشمه می گیرد، اساس اصول کلامی آنهاست.

جاحظ درباره فضیلت انسان بر حیوان سخن می گوید و برتری انسان را به سبب داشتن استعداد اثبات می کند و همین استعداد نوعی حجت الهی برای او محسوب می شود: «پس می گویم: فرق میان انسان و چهارپایان و انسان و درنده و حشره و آنچه به انسان این

شایستگی را داده است که خداوند درباره اش بگوید: «و آنچه در آسمانها و در زمین است تمام را مسخر شما گردانیده است...» (۲)»
 نه صورت ظاهری اوست، نه این که او

(۱) - الحیوان، ج ۱، ص ۲۰۷.

(۲) - جائیه / ۱۳.

شبهه های تفسیری قرآن، ص: ۱۸۴

از نطفه آفریده شده و پدرش از خاک به وجود آمده و نه این که چون بر روی دو پا راه می رود و با دستهایش نیازهایش را رفع می کند، زیرا تمام این ویژگیها در انسانهای ابله و دیوانه و کودکان و عقب افتاده ها نیز وجود دارد.
 تفاوت واقعی میان انسان و موجودات یادشده، اقتدار و نیرویی است که برخاسته از عقل و معرفت است، هرچند که لازمه وجود عقل و معرفت، اقتدار و توانایی نمی باشد.

خدای تعالی جنیان را نیز به سبب همان توانایی که نشان دهنده وجود عقل و معرفتی است که به او عطا کرده، بر درندگان و چهارپایان شرافت و برتری داده است و نیز خدا فرشتگان را بر جنیان فضیلت داده و بر انسان مقدم داشته و بر طبق نعمتهایی که به فرشتگان داده آنان را ملزم به تکلیف کرده است، با این که این فرشتگان، صورت ظاهری انسانی نداشته و از نطفه آفریده نشده و پدرشان از خاک به وجود نیامده است و تنها چیزی که مایه امتیاز آنان شده، همانا عقل و معرفت و توانایی آنان است.

آیا می توان گفت خدای تعالی از برخی آفریدگانش که این ویژگیها را به آنها داده هیچ چیزی مطالبه نمی کند و با آنها همان برخوردی را خواهد کرد که با موجوداتی عاری از این ویژگیها؟ در حالی که خداوند به منظور اندیشیدن و عبرت گرفتن، عقل را به آنها داده است و معرفتی که به آنها داده تنها برای این است که حق را بر هوای نفس خود ترجیح دهند و قدرتی که داده برای این است که حجت را بر آنها تمام کند.» (۱)

این که معتزله به قدرت قبل از فعل قایل هستند، خود نشانه تکلیف و آزادی اراده است و به همین دلیل، طرفدار این نظریه به دنبال شاهدی از قرآن می گردد. جاحظ می گوید: «مثل این شخص مثل یکی از مخالفان قدرت است - مَفْوضه - که از یکی از اصحاب ما سؤال کرد: آیا از قرآن دلیلی بر این که قدرت قبل از فعل است می شناسی؟

گفت: آری بسیار است و از آن جمله، این سخن خداوند است: قَالَ عَفْرِيْتُ مِنَ الْجِنَّ أَنَا آتِيكَ بِهِ قَبْلَ أَنْ تَقُومَ مِنْ مَقَامِكَ وَإِنِّي عَلَيْهِ لَقَوِيٌّ أَمِينٌ (۲)»، «عفریت جن گفت: من پیش از

(۱) - الحیوان، ج ۵، ص ۵۴۲ - ۵۴۵.

(۲) - نمل / ۳۹.

شبهه های تفسیری قرآن، ص: ۱۸۵

آن که تو از جایت برخیزی تخت بلقیس را به حضورت می آورم و من بر این کار نیرومند و امانت دار هستم.»
 شخص مخالف گفت: من از تو خواستم که از سخن خداوند به من خبر دهی، آیا تو از عفریت خبر می دهی که اگر جلو رویم می بود در مقابلش فریاد می زدیم که ادعای باطلی کرده است.

فردی که از ما بود گفت: سلیمان پیامبر علیه السلام گفتار عفریت را انکار نکرد و اگر گفتار او کفر و افترا و ستیز با خدا و تفویض مشیت به خودش می بود، حضرت سلیمان و مسلمانان جن و انس حاضر در مجلس، شایسته تر به انکار بودند، بلکه عفریت در این جا کسی نیست که در این امر پیش دستی و اظهار اطاعت کرده باشد و چنان نیست که با یادآوری شتاب در اجرای فرمان، تقرب بجوید

و مژده دهد، با او نیرویی است که برای برآوردن نیاز سلیمان آمادگی دارد، تا سخن نامربوطی گفته و نیرویی که برایش نیست ادعا کرده باشد و سپس با افترا به خداوند متعال و ستم بر او و نیز اظهار بی‌نیازی از او، با پیامبری روبه‌رو شده باشد که بر جن و انس و باد و پرنده و گردش کوهها سلطنت دارد و سخن همه موجودات را می‌داند و در عین حال این پیامبر به او پرخاش نکند، در حالی که باید او را کتک زند و زندانی کند و حتی او را به قتل رساند. به علاوه، خداوند چنین گفتاری را به عنوان قرآن نازل نمی‌کند و هر سخنی را که دارای عیب باشد رها می‌کند، مگر این که این سخن راست و پذیرفته شده باشد.

از این گذشته این سخن را پیامبر صلی الله علیه و اله شنیده و بر مردم تلاوت کرده و مردم پیوسته آن را در مجالس و اجتماعات می‌خوانده‌اند، آیا در میان تمام اینها یک نفر نبوده است که معرفت شما را داشته باشد یا به اندازه شما برای خدا خشناک شود؟»
«۱»

(۱) - الحیوان، ج ۲، ص ۱۹۰-۱۹۲، و گفتار جاحظ درباره آزادی اراده در همان مأخذ، ج ۱، ص ۱۴۱-۱۴۲ این است: در اعطای قدرت از جانب خداوند، گرایشها مختلف و خواسته‌ها متفاوت است اما معاصی، کار خود بندگان است.

شيوه های تفسیری قرآن، ص: ۱۸۶

در تأویل این سخن پیامبر صلی الله علیه و آله که فرمود: «مگس در آتش است» «۱» دانشمندان اختلاف کرده‌اند. برخی گفته‌اند: یعنی مگس برای آتش آفریده شده، چنان که خدا بسیاری از مردم و گروهی از کودکان را برای آتش آفریده است. البته، مقصود آنان کودکان مشرکان است. در این جا، جاحظ در ستیز با کسانی که این حدیث را تأویل کرده‌اند، سخنی گفته است که با عقیده معتزله درباره عدل الهی سازگاری ندارد: «این گروه - تأویل کنندگان حدیث - عذر و بهانه را کنار گذاشته و به جایی رسیده‌اند که هر گاه یکی از آنان بگوید: این امر - خداوند بعضی را برای آتش آفریده - عدل خداوند است، عذر را به نهایت رسانیده و می‌پندارند که هر گاه وی عذاب کودکان را به خدا نسبت دهد او را تمجید کرده است و اگر این شخص، راهی پیدا می‌کرد که بگوید: این کار خدا ظلم است، بی‌شک این سخن را، می‌گفت و اگر راهی می‌بود به این که وی گمان کند خدای تعالی از وجود چیزی خبر می‌دهد که وجود ندارد و بعد می‌گفت: به‌طور حتم این سخن راست است، هر آینه این سخن را می‌گفت؛ مگر این که از شمشیر بترسد که کشته شود، اگرچه گفتار قبلی در افترا بستن از این گفته او بزرگتر است.»

آیا نظریه شما درباره این قوم چیست؟ آیا غیر از این است که آنها بر اثر غفلت و تنگ‌نظری به مرحله‌ای رسیده‌اند که کارها را بدون موازین عقلی صحیح می‌سنجند و از این رو ظلم را عدل می‌نگرند و دروغ را راستی می‌دانند؟

این پندار هنگامی آشکار می‌شود که جاحظ با نقل گفته‌های معتزلیان به انتقاد خویش ادامه می‌دهد: «برخی از آنها گمان می‌کنند که خدای عز و جل اطفال مشرکان را عذاب می‌کند تا پدرانشان به این سبب عذاب شوند و سپس آنان که خود را به دروغ عاقل خوانده‌اند، می‌گویند: خداوند آنها را عذاب می‌کند به دلیل این که چنین می‌خواهد و این حق اوست؛ جاحظ در حالی که آنها را سفیه می‌خواند و از این که آنها امور را

(۱) - عمر الذباب اربعون یوما و الذباب فی النار «مگس فقط چهل روز عمر دارد و مگس در آتش است.» بعضی گفته‌اند در آتش بودن مگس به منظور عذاب خودش نیست، بلکه برای این است که اهل آتش دوزخ به وسیله افتادن آن، در آتش، بیشتر عذاب شوند. لسان العرب، ماده ذب.

شيوه های تفسیری قرآن، ص: ۱۸۷

وارونه جلوه می‌دهند تعجب می‌کند، به آنها حمله کرده، می‌گوید: «کاش می‌دانستم که آیا این گفته‌ها در شمار تمجید خدا به

حساب می‌آید؟ به دلیل این که هرکس آنچه را می‌تواند، انجام دهد پسندیده است و هرکس از تازیانه فرمانروا بترسد، می‌تواند کار زشتی را انجام دهد و آنچه موجب نیکو شمردن عمل زشت می‌شود این است که انجام دهنده آن از ترس یا از بازخواست سلطان در امان باشد. با این که دروغ و ظلم و عبث و لهو و بخل، همگی بر کسی که انگیزه و نیازی به آنها ندارد، محال است.»

جاحظ خلاف گوییهای معتزله را درباره مگس و کودکان مشرک نقل می‌کند تا آن جا که به شرح اصل عدل الهی می‌رسد: «... پاسخهایی که در این مسأله گفته‌اند هرچه باشد، پست‌ترین و بدترین این پاسخها از سخن کسی که می‌گوید: خدای تعالی آن کس را که موجب خشم او نشده و نمی‌فهمد که خشم خدا چیست عذاب می‌کند، بهتر است و عجیب این است که برخی گمان کرده‌اند خدا این کودکان را عذاب می‌کند تا پدرهایشان از آن غمگین شوند، زیرا کسی این عمل را انجام می‌دهد که نتواند ضعف اندوه و دردی را که به سبب عذاب فرزندان کفار به آنان می‌رسد به‌طور غیرمستقیم به آنان برساند، کسی که بر رساندن این عذاب قادر است چگونه آن را به غیر مستحق می‌رساند و از کسی که او را به خشم درآورده برمی‌گرداند و بر غیر او وارد می‌سازد؟

به علاوه، این قوم سخن خدای تعالی را نیز شنیده‌اند: **يَوْمَ الْمُجْرِمِ لَوْ يَفْتَدِي مِنْ عَذَابِ يَوْمِنَا بَنِينَ* وَصَاحِبَتِهِ وَأَخِيهِ* وَفَصِيلَتِهِ الَّتِي تُؤْوِيهِ* وَمَنْ فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا ثُمَّ يُنْجِيهِ* كَلَّا إِنَّهَا لَأُظَى* نَزَّاعِيَةٌ لِّلشَّوْىِ «۱»**، «آن روز گنهکار آرزو کند که کاش می‌توانست فرزندان و همسر و برادر و قبیله‌اش را که از او حمایت می‌کردند و تمام مردم روی زمین را در برابر عذاب آن روز فدا کند تا مایه نجاتش شود. هرگز چنین نیست زیرا آتش دوزخ شعله‌ور است، دست و پا و سر را می‌کند و می‌برد» و چگونه کسی که قرآن می‌خواند «۲» چنین می‌گوید؟

جاحظ با مسیحیان نیز در مورد قطع نسل ستمگران سنگدل و گمنامی و

(۱) - معارج / ۱۱-۱۶.

(۲) - الحیوان، ج ۳، ص ۲۹۳-۲۹۷.

شيوه های تفسیری قرآن، ص: ۱۸۸

محرومیت فرزندانشان و این که این امور کیفری است برای آنان به وسیله فرزندانشان، به مشاجره پرداخته و این بحث را به موضوع عدل الهی مرتبط ساخته، می‌گوید: «اما آنچه در مورد قطع نسل ستمگران و گمنامی فرزندانشان از قبیل قطع نسل فرعون و هامان و نمرود و بختنصر «۱» و امثال آنها یاد کردید، خدای تعالی می‌فرماید: **وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى «۲»**، «بار سنگین کسی را دیگری به دوش نمی‌گیرد»؛ «۳» و اگر بگویید: آنهایی هم که اهل صلاح بوده، به این کیفرها گرفتار شده‌اند نظیر کسانی که بکلی نازا یا مخنث بوده‌اند یا فرزندان بدی داشته‌اند که در زندگی به پدر و مادر ظلم کرده و پس از مرگ، آنان را در معرض دشنام و ناسزاگویی قرار داده‌اند، این سخن درستی است ... و حجاج نیز از دنیا رفت در حالی که از سلامت جسمی و نعمت ظاهری و آن قدرت شاهی و صدور امر و نهی تا آخرین نفس برخوردار بود. حال اگر بگویید: خدا او را سالم داشته و فرزندان او را کیفر کرده است و این، اعتقاد شما باشد و با این سخن خود، جبریه را مورد خطاب قرار دهید، ممکن است به دلیلی، خودتان در شمار آنها به حساب آید. اما کسی که معتقد به عدل باشد، این را خطای بزرگی می‌داند که شبهه‌ای در آن نیست.» «۴»

ب: عرصه دفاعی (پاسخ اشکالات بر قرآن): آنچه در بخش قبلی گفته شد، نخستین عرصه مکتب اعتزالی و تثبیت کننده اصول آن بود، امّا عرصه دوم عرصه دینی و دفاعی است که در این عرصه جاحظ با پیروان ادیان دیگر که به اسلام هجوم آورده و به متون کتاب آن اشکال کرده‌اند به مجادله پرداخته است. از دشوارترین موضعگیریهای معتزله

(۱) - بختنصر، کسی است که بیت المقدس را خراب کرد، اصمعی گفته: در اصل (غیر عربی) بوختنصر بوده و سپس معرب شده و

(در زبان اولیه‌اش) بوخت به معنای ابن و نصیر بت بوده. این شخص پدرش ناشناخته است، او را ابن الصّینم می‌گفتند. لسان العرب ماده نصر؛ فرهنگ نفیس. این کلمه در اصل بابلی و نام دو نفر از پادشاهان بابل بوده و باید بدون الف و لام نوشته شود، فرهنگ معین. م.

(۲) - انعام / ۱۶۴.

(۳) - این آیه در چند سوره دیگر نیز آمده از قبیل: بنی اسرائیل / ۱۴؛ فاطر / ۱۸؛ زمر / ۷؛ نجم / ۳۸ و در این سوره با کلمه «الّا» آغاز شده است. م.

(۴) - الحیوان، ج ۲، ص ۱۳۹.

شيوه های تفسیری قرآن، ص: ۱۸۹

استدلال به دلایل عقلی برای اثبات مسائل غیبی است، بویژه در مقابل دهریها که هر امر غیبی را منکرند، چنان که می‌گوید: «دهریه منکر شیطان و جن و فرشته و خواب دیدن و هر دعا و تعویذ هستند»؛ «۱» و تنها چیزهایی را قبول دارند که محسوس و مشهود یا به منزله آن باشد. «۲» از باب نمونه:

۱- گروهی از دهریها درباره پادشاهی حضرت سلیمان علیه السلام و ملکه سبا اشکال کرده و چنین گفته‌اند: «شما گمان کرده‌اید که سلیمان علیه السلام از پروردگارش درخواست کرد و گفت: «پروردگارا به من سلطنتی عطا کن که به هیچ کس پس از من نخواهی داد» و خدای تعالی خواسته‌اش را برآورده ساخت و علاوه بر حکومت بر انسانها، حکومت بر جن را نیز به او عطا کرد و سخن گفتن پرندگان را به وی آموخت و باد را به تسخیر او درآورد.

بنابراین، جن برده او شد و بادها به تسخیر او درآمدند و سپس معتقدید که سلیمان - چه

(۱) - همان مأخذ، ج ۴، ص ۹.

(۲) - الحیوان، ج ۴، ص ۴۳۵-۴۳۶ در این مورد، جاحظ در مسائل دیگری نیز از معتزله انتقاد کرده، که ما در این جا به سخن او از اصل منزله بین المنزلتین، مثل می‌زنیم که خوارج نیز به آن نیازمند می‌باشند، جاحظ در همان مأخذ، ج ۴، ص ۲۷۸ آیاتی را آورده و گفته است: اینها دلایل معتزله درباره اصل منزله بین المنزلتین می‌باشند، امّا او به انتقاد از معانی این آیات از لحاظ عقلی نمی‌پردازد. و در همان مأخذ، ج ۱، ص ۲۰۴-۲۰۷، در مسأله صلاح و اصلح که متفرّع از اصل عدل الهی است، از مصلحت هستی درباره درهم آمیختن خیر و شر سخن می‌گوید و در ج ۱، ص ۳۰۷-۳۰۸ از فلسفه قتل و قصاص سخن می‌گوید و در ج ۵، ص ۱۰۰، از کیفر آخرت و دنیا حرف می‌زند و در ج ۵، ص ۹۷-۹۹ از بهشت و دوزخ و در ج ۱، ص ۱۶۲-۱۶۳ درباره ایراد کاستی و شکستگی بر بعضی اجزای حیوانات و به درد آوردن آنها سخن گفته است. نظام در این باره نظریه‌ای دارد که به تعویض، تعبیر می‌شود و اصحابش در این نظریه با او مخالفند و از چیزهایی که دانشمندان در مخالفت با او گفته‌اند، این است که حکم خدای تعالی درباره هر مودی و آزاررساننده قتل نیست و در حکم خداوند هر چیزی اندازه‌ای دارد و احکام او همگون و ناهمگون و کم‌وزیاد است و او حکیم و داناست. و در ج ۵، ص ۱۰۱-۱۰۲ آیه: وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا را به علم مصلحت او در دنیا و آخرت تفسیر می‌کند.

شيوه های تفسیری قرآن، ص: ۱۹۰

در شام بوده و چه در سواد عراق - از وجود ملکه‌ای در یمن که چنین صفاتی دارد، خبر نداشته است؛ دهریها در این مورد، حال سلیمان و آنچه از اسباب سلطنت را که خدا به او داده، با وضع پادشاهان امروزه مقایسه می‌کنند و می‌گویند: «پادشاهان ما امروز، با آن که قدرتش از سلیمان کمتر است، از اهالی هند و روم و ترک و نوبه آگاهی دارند، پس چگونه سلیمان علیه السلام از جایگاه

ملکه سبا آگاهی نداشته با این که به او نزدیک و شهرهایش به سرزمین او متصل بوده و میان آنها نه دریایی وجود داشته و نه کوه و درّه‌ای و راه برای سواره و پیاده و کفشدار و بی کفش مناسب بوده است. او چگونه نمی‌دانست و حال آن که جنّ و انس در اطاعت او بودند؟ و اگر هنگامی که هدهد سلیمان را از جایگاه ملکه سبا خبر داد، سلیمان بکلی به او بی‌اعتنایی کرد، شایسته است گوینده‌ای بگوید: هدهد وی را از کاری آگاه کرد که او خود آن را می‌دانست. بنابراین، تمام این سخنان و آنچه شبهه آن است دلیل بر فساد گفته‌های شماست.»

جاحظ با شرح مفصلی که برای اصل صرفه «۱» می‌آورد و آن را بر بسیاری از داستانها و حوادث قرآن تطبیق می‌کند، اشکال آنها را پاسخ می‌دهد: «در پاسخ اشکال این گروه می‌گوییم: اگر خداوند دنیا را به تدبیر اهلش واگذار کند و جریان امور را به عادات طبیعی محوّل فرماید، به جانم سوگند، آنچه شما می‌گویید درست است. ما چنین می‌فهمیم که یعقوب بن اسحاق بن ابراهیم، چون پیامبر و پسر پیامبر بود آگاهترین اهل زمانش بود و یوسف با این که وزیر پادشاه مصر بود و وسایل خبری و قاصدها در اختیار داشت و خبرها به او می‌رسید، امّا مدّتها نه یعقوب از جای یوسف خبر داشت و نه یوسف از یعقوب، به‌رغم آن همه آگاهی و قدرت و نزدیک بودن مکانهایشان و نیز درباره موسی بن عمران علیه السلام و یارانش چنین است، زیرا با این که امّتی از امتها بودند، در مسافتی اندک که چند فرسخی بیش نبود، در بیابان کویر مدت چهل سال سرگردان بودند شیوه های تفسیری قرآن ۱۹۰ تفسیر کلامی جاحظ ص: ۱۸۲

(۱) - اصل صرفه: اعتقاد به این که خدا بندگانش را از آوردن سخنی همانند قرآن منصرف می‌کند. اندیشه‌های کلامی شیخ مفید، احمد آرام. الصیرفه، بالفتح: أن یصرف الله عبده عن امر. الحيوان، ج ۴، پاورقی، ص ۹۲؛ مجله نامه مفید، شماره ۳ نیز در این باره مقاله مفصلی نوشته است. م.

شیوه های تفسیری قرآن، ص: ۱۹۱

و راه به جایی نمی‌بردند، در حالی که آن سرزمین محلّ بازی و تفریحگاه آنها بود؛ و نیز جاحظ در زمینه بیان کامل مفهوم صرفه، به اموری مثل می‌زند، از قبیل این که خداوند، شیاطین را که استراق سمع می‌کنند به وسیله شهابها رجم می‌نماید، ولی هیچ‌یک از آنها پند نمی‌گیرد و دیگر این که ابلیس تا قیامت بر عصیان خود باقی است و خود را وادار به اطاعت خدا نمی‌کند و همچنین پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله یارانش را مژده پیروزی و اتمام کار می‌داد چون خدا او را چنین مژده‌ای داده بود و اگر مسلمانان در تمام احوال این مژده را در نظر می‌داشتند به جنگ و جدال نمی‌پرداختند، و از این قبیل است آنچه از ذهن عربها برداشته شد و فکر آنها از این که به معارضه با قرآن برخیزند منصرف گردید و به همین دلیل هیچ‌یک از آنها را نمی‌یابی که آرزوی این کار را کرده باشد، با این که پیامبر، آنها را به مبارزه با قرآن دعوت می‌کرد.

سپس جاحظ نظریه خود را که دهری به کلی منکر آن است، به وسیله چیزی که همان دهری آن را مسلم می‌داند، آشکار می‌سازد: «اگر دهری از اهل عبادت و پیامبران، چیزی را می‌خواهد که خود بر آن است، به این معنا که هیچ چیز جز امر محسوس و یا همانند آن را نمی‌پذیرد، این اندیشه، ظلم است، در حالی که خود او می‌داند که ما به پروردگاری عقیده داریم که جسمها را می‌آفریند و خود قسمت‌پذیر نیست و طول و عرض و عمق ندارد؛ و نیز معتقدیم که پیامبران مرده‌ها را زنده می‌کنند و تمام اینها را دهری انکار می‌کند.» در این صورت باید نقطه مشترکی باشد که هر دو خصم، یعنی هم جاحظ و هم دهری بر آن بایستند و این نقطه مشترک همان قیاس عقلی است که در هنگام اختلاف باید داوری را به عقل بسپارند و چون دهری دلیل نقلی و عالم وحی و غیب را قبول ندارد، جاحظ به منظور رفع اختلاف، زمینه بحث را به عقل کشانده و دهری را به اصلی متوجه ساخته است که هیچ عقلی منکر آن نیست: «اگر آنچه ما به آن معتقدیم از قبیل اصل ربوبیت و پذیرش رسالت، امری محال و ناروا باشد، دهری می‌تواند، علیه ما سخنی

بگوید؛ اما حال که مدّعی ما، نه محال است و نه ظلم، برای او چیزی باقی نمی‌ماند، جز این که دلیل توحید و اثبات پیامبران را از ما بخواهد و دلیلی

شيوه های تفسیری قرآن، ص: ۱۹۲

برای اثبات صدق قرآن جویا شود که در این صورت می‌گوییم: یکی از دلایل صدق قرآن، نظم زیبایی است که هیچ کس از مردم، توان آوردن مثل آن را ندارد و نیز دلایل دیگری که در این باره بیان شده است.»

به این طریق جاحظ از راه اعتماد به متن قرآن که مردم را به مبارزه دعوت کرد و آنها از آوردن همانند نظم آن عاجز ماندند، اصل صرفه را بر ملک سلیمان تطبیق می‌دهد و برای او رویدادهایی را ثابت می‌کند که جز خداوند نمی‌تواند کسی را از این رویدادها منصرف سازد. جاحظ به سخنان خود چنین ادامه می‌دهد:

«در قرآن نوشته شده است که سلیمان بن داود علیه السلام را در حالی مرگ فراگرفت که بر عصایش تکیه کرده و در مکانی بود که بر جنّ و انس و شیاطین اشراف داشت و می‌دید که برخی از کار، سخت خسته و مانده و برخی زندانی و محبوس و برخی دیگر در بند بردگی گرفتارند، چنان که قرآن می‌گوید: «آن دیوان برای او هر چه می‌خواست از بناهای بلند و تندیس‌ها و کاسه‌هایی چون حوض و دیگهای محکم برجای، می‌ساختند.» (۱) و نیز فرموده است: «و شیاطین را هم که بناهایی عالی می‌ساختند و از دریا جواهرات گرانبها می‌آوردند مسخر او کردیم و دیگران از شیاطین را به دست او، در غل و زنجیر کشیدیم.» (۲) روز دیگر هم خداوند انس و جن را از شناخت حال سلیمان منصرف کرد، به گونه‌ای که او در جلو چشم آنها مرد، اما نه آنها صورت مرده را می‌شناختند و نه سلیمان چون مردگان بر زمین می‌افتاد و در همان حال که مرده بود، برپا ایستاده بود و بر عصایش تکیه داشت و عصایش راست و استوار در دستش قرار داشت و آن را با پنجه خود گرفته بود، و این امور با ویژگیهای مردگان سازگاری ندارد؛ و نیز قرآن می‌فرماید: «پس وقتی که ما بر سلیمان مرگ را مقدر ساختیم، دیوان را از مرگ او، جز حشره زمین چوب‌خوار [موریانه] که عصایش را می‌خورد، آگاه نساختم، و همین که بر زمین افتاد، دیوان فهمیدند که اگر از رازهای غیبی آگاه بودند، در این کارهای سختی که

(۱) - سبأ / ۱۳.

(۲) - ص / ۳۷ - ۳۸.

شيوه های تفسیری قرآن، ص: ۱۹۳

انجام می‌دادند، درنگ نمی‌کردند» (۱) ما که در حسّ و تیزی از شیاطین و جنّ پایین تر هستیم، اگر با چنین مرده‌ای مواجه شویم، امر او بر ما پوشیده نمی‌ماند و دست کم درباره آن به شک و تردید دچار می‌شویم و این گروه اگر شک می‌کردند و به حرکت می‌آمدند و سخن می‌گفتند و مشورت می‌کردند، هشیار می‌شدند و موضوع مرگ سلیمان برایشان ثابت می‌شد، بویژه که گرفتار عذاب بودند و امید گشایش داشتند.

پس اگر نبود اصل صرفه‌ای که خدای تعالی آن را بر دل هر کس که می‌خواهد قرار می‌دهد و اگر این نبود که خدا می‌تواند دلها را از امری برگرداند و به آنچه خود می‌خواهد متوجه کند و یا آنها را به فراموشی مبتلا سازد، هرگز خانواده سلیمان و کاخ نشینان و مردم اطراف و نواحی و خواصّ و خدمتگزاران وی از جنّیان و آدمیان و دیوان، زنده بودن او را باور نمی‌کردند. آری آنها چنین عقیده داشتند و مرگ سلیمان علیه السلام پیش آمد، چون مرگ او را حسّ نمی‌کردند، همان فعالیت‌های سخت خود را ادامه دادند. از آنچه گفته شد می‌فهمیم که چون مردم نادان و پست، جنّ و شیاطین را آگاه به علم غیب می‌دانند، خداوند با بیان این آیات می‌خواهد به این گروهها بفهماند که چنین نیست. آنها علم غیب نمی‌دانند، چنان که دانشمندان این را می‌فهمند.

بر اثر این امور و امثال آن، ما ناچاریم به این دلایل متوسل شویم و مخالفان ما ناچارند که با ما هم‌داستان شوند و به دلیلی که ما را به این نظرگاه وادار ساخته بیندیشند، اگر برهان، درست باشد نتیجه آن‌هم درست خواهد بود و اگر نادرست باشد از تفسیر و تأویل خود ماست.» (۲)

(۱) - سبأ/ ۱۴.

(۲) - الحیوان، ج ۴، ص ۸۵-۹۳. همچنین درباره آیات مسخ که در قرآن وارد شده، دهریه به دو گروه تقسیم شده‌اند: گروهی از اصل، منکر مسخ شده‌اند و گروه دیگر آن را از آثار محیط یا نتیجه ویژگی‌های طبیعی دانسته‌اند و اگر آیه قرآن وجود نداشت، نزدیک بود که نظام، استاد جاحظ نیز با گروه اخیر هم‌عقیده شود، درحالی که دیگر معتزلیها به تبدیل صورت آدمی به صورتهای میمون و خوک قایل شده‌اند، چنان که از ظاهر آیه، تفصیل بحث در آن، فهمیده می‌شود، همان مأخذ، ج ۴، ص ۷۰-۷۴. شیوه های تفسیری قرآن، ص: ۱۹۴

۲- جاحظ درباره حلیت صید و ذباحتی که مضمون نص قرآن است، با گروهی از اهل کتاب که بر قرآن اشکال گرفته‌اند و برخی از متصوفه که از آنها پیروی می‌کنند، به جدال برخاسته است. او نخست به ذکر دلایل آنان پرداخته، می‌گوید: «... مخالفان از شکار کردن، بد می‌گویند و آن را یک نوع سنگدلی می‌دانند و می‌گویند: انسان در زندانی ساختن پرندگان و دام نهادن برای آهوان آنها را از فعالیت بازمی‌دارد، تا جایی که از لاغری و گرسنگی می‌میرند و نیز از مسلط ساختن درندگان بر حیوانات بیابانی دچار قساوت قلب و بی‌اعتنایی به خون انسانها می‌شود، و رحم و رقت قلب هم یک شکل بیش ندارد. کسی که به سگ رحم نکند، به آهو هم رحم نمی‌کند و کسی که به آهو رحم نکند به گوسفند نیز رحم نمی‌کند و آن که نسبت به گنجشک رحم نداشته باشد، به کودک هم رحم نخواهد کرد، چرا که گناه کوچک به گناهان بزرگ منجر می‌شود و برای هیچ کس شایسته نیست که نسبت به آنچه روزی سبب سنگدلی شود، سستی به خرج دهد.

بیشترین کسانی که من از آنها این اشکال را شنیده‌ام، گروهی از صوفیه و نصرانیان هستند، زیرا آنها با زنادقه در ردّ ذبیحه و مخالفت با خونریزی و پرهیز از خوردن گوشت آنها یکسان می‌باشند....»

بنابراین، جاحظ در برابر دو گروه قرار دارد. یکی زنادقه که اصل اندیشه مزبور از آنهاست و دیگری پیروانشان یعنی نصارا و از مجادله با متصوفه خودداری می‌کند، زیرا آنها در این امر، مقلدند نه صاحب فکر و اندیشه. جاحظ با روش ظلمت و نور که از اصول زنادقه است به ردّ عقیده حرمت صید و کشتن حیوانات می‌پردازد: «نظریه زنادقه درباره حرمت شکار کردن و کشتن پرندگان گوشتخوار و چهارپایان درنده درست نیست، اما در مورد قتل مار و عقرب درست است و حتی به اندازه یک چشم به هم زدن هم نباید درباره کشتن این دو درنگ کنند، چرا که اینها یا شرّ محض هستند و یا خیرشان در مقابل شرّشان ناچیز است و شیطان و ظلمت هم دشمن نور است. بنابراین، زنده نگهداشتن ظلمت درحالی که قدرت بر نابود کردن آن باشد، کار نور نیست بلکه ممکن است گاهی رحمت بودن نور برای مردم و بقیه خلایق، همان نجات آنها از شرّ ظلمت

شیوه های تفسیری قرآن، ص: ۱۹۵

باشد. همچنان که از دیدگاه خرد، زنده نگهداشتن نور و کوشش برای حفظ و دفاع از آن نیکوست، شایسته است که از بین بردن ظلمت و کمک به نابودی آن نیز نیکو باشد.

چهارپا هم که این گروه از آن دفاع می‌کنند، هرچند شرّش از خیرش کمتر است، لیک آمیخته از خیر و شر است و زنده نگهداشتن او، باقی گذاشتن شرّ آمیخته به خیر است و اگر پندارند که این کار جایز است، به دلیل این که در طبیعت این چهارپایان نور بر ظلمت غلبه دارد؛ جواب این است که سزاوار است به سبب اندک بودن جزء شر در طبیعت چهارپایان، آنها را مورد بخشایش قرار

دهند چنان که در مورد دفاع از چهارپایان نیز به دلیل غالب بودن نور بر ظلمت، آنها را مورد عفو قرار می‌دهند. چنین است در مورد جدل و سخنان هوشیارانه جاحظ در گفتگوی او با مجوس.

سخن جاحظ با نصارا در مورد صید و ذبح حیوانات با یک رویداد تاریخی آغاز می‌شود:

«... آیا مردم در قبال احکام تورات در زمان حضرت موسی و داوود چگونه عمل می‌کردند؟ با این که این دو پیغمبر، اهل جنگ و کشتار و اسیر گرفتن دیگران و نیز ذبح کردن حیوانات بودند و حتی همه قربانیان یا اغلب آنها حیوانات ذبح شده بودند و به همین دلیل، شما بیت المقدس را بیت المذبح می‌نامیدید. ما درباره روش نصرانیان در این زمان از شما نمی‌پرسیم، بلکه درباره دین موسی و حکم تورات و حکم صاحب زبور داوود و وضعی که مردم در آن روز داشتند از شما می‌پرسیم و این وضعیت را شما همچنان دارید، تا آنجا که کسانی که قایل به ربوبیت مسیح هستند، بیش از ما مسلمانانی می‌باشند که امروز قایل به صید و ذبح هستیم...».

سپس درباره کارهای امروز مسیحیان سخن می‌گوید و به استدلال عقلی و شهود حسی می‌پردازد: «از این گذشته می‌بینیم که شما، ماهی را می‌خورید و از خوردن گوشت نیز بدگویی می‌کنید. چرا چنین می‌کنید؟ آیا برای این است که ماهی کشته نشده، یا چون ماهی را بدون کارد کشته‌اید و آن هم کشتن خود را حس نکرده است؟ و حال آن که همه حیوانات و مقتول و همگی دارای احساس هستند. پس چگونه خوردن گوشت سنگدلی

شبهه های تفسیری قرآن، ص: ۱۹۶

است و خوردن ماهی قساوت نیست و چگونه کشتن چهارپایان مایه قساوت است، جدا کردن ماهی از آب تا حدی که بمیرد، قساوت نیست. و چگونه سر بریدن گوسفند مایه سنگدلی است، ولی شکار ماهی با چنگکهای قطع کننده کج که [در آب] افکنده می‌شود و معلوم نیست با پیکر ماهی چه می‌کند مایه قساوت نیست؟ در صورتی که اگر این چنگک به داخل شکم ماهی چنگ نمی‌انداخت و اگر روح آن را به قبضه خود در نیاورده بود، صیاد، به گرفتن ماهی قادر نبود. و چگونه است که صدمه ناچیز به گلوی شتر به منظور نحر کردن، قساوت آمیزتر از ضربت تیرها بر پشت ماهیها می‌باشد و چگونه نیزه زدن بر شتر و نصب دام برای آهوان و فرستادن سگهای شکاری به منظور صید کردن آنها، سخت‌تر از انداختن چنگک بر پشت ماهی می‌باشد؟

به علاوه مکرر گفته‌اید: ما در اوقات روزه چیزی که خون داشته باشد نمی‌خوریم. چگونه ماهی را که خون دارد می‌خورید. بطور کلی همه حیوانات یا خون دارند و یا چیزی شبیه خون و آیا ملاک خون داشتن در حرمت حیوان چیست، اگر می‌گویید هرچه خون دارد بیشتر احساس درد می‌کند، از کجا معلوم و دلیل آن چیست؟ «۱»

۳- گروه دیگری که جاحظ به جدال با آنان برخاسته، مسلمانانی هستند که با اندیشه معتزله مخالفت می‌کنند و شاید ما را همین بس باشد که به گفتگویی اشاره کنیم

(۱) - الحیوان، ج ۴، ص ۴۲۷-۴۳۶. در همین مأخذ، ج ۵، ص ۶۹، جاحظ اشکالات مجوس راجع به عذاب آتش را رد می‌کند. و در ج ۶، ص ۲۶۵-۲۷۲ با کسانی که در استراق سمع شیاطین که قرآن از آن سخن می‌گوید اشکال می‌کنند، احتجاج می‌کند و در ص ۴۹۶-۵۰۰ احتجاجش را پی می‌گیرد و نیز اشکالات آنها را بر آیات قرآنی که از هدهد سلیمان سخن می‌گوید یادآور می‌شود و سپس بدان پاسخ می‌دهد. از جمله پاسخهای جاحظ به آنها این است که اولاً تهدید سلیمان در مورد هدهد از باب تربیت بوده است و حتی اگر تهدید خود را عملی می‌ساخت این یکی از راههای مرگ هدهدها بود. و ثانیاً تهدید سلیمان ظاهری بود و چنین گفت تا نشانه شگفت را ابراز کند تفصیل مطلب در همان مأخذ، ج ۴، ص ۷۷-۸۵ بیان شده است.

شبهه های تفسیری قرآن، ص: ۱۹۷

که جاحظ آن را درباره سکوت و سخن گفتن و این که کدام یک بهتر می‌باشد آورده است.

ما در ضمن این بحث کوتاه، به نزاع میان معتزله و اهل حدیث، اشاره می‌کنیم، زیرا اهل حدیث توجه‌شان به متن حدیث یا ظاهر متن قرآن است و از این دو، فراتر نمی‌روند. در مشاجره عقلی کلامی موضع آنها نسبت به جدال عقلانی و کلامی معتزله، منفی است.

بنابراین، شیوه محدثین در برابر جدل، شیوه سکوت است و لذا جاحظ با نیرومندی و روشنی به دشمن هجوم می‌آورد و فضیلت سخن را بر سکوت آشکار می‌کند و فضیلتی را که سکوت - تا جایی که با فطرت انسان سازگار باشد - بر سخن گفتن دارد، منکر می‌شود. جاحظ نخست نصوص حدیثی یا غیر حدیثی را که مخالفانش برای اثبات عقیده خود به آن تمسک کرده‌اند بیان می‌کند. در حدیث مأثور است: «خدا رحمت کند کسی را که سکوت اختیار کند تا سالم بماند»؛ یا چنان که نقل شده: «تا غنیمت به دست آورد»؛ «تندرستی بالاتر از غنیمت است، زیرا سلامت اصل و غنیمت فرع است»؛ و پیامبر صلی الله علیه و اله فرمود: «خداوند دشمن می‌دارد سخنوری را که زبانش را مانند گاو در میان دهانش کلفت می‌کند و می‌پیچاند» (۱) و گفته شده است: «اگر سخن گفتن نقره باشد، سکوت طلاست».

در این جا باید اشاره کنیم که آنچه جاحظ یاد می‌کند نصوص مرویه‌ای است که نه مورد بررسی قرار گرفته و نه اهل حدیث به تفسیر و بیان آن پرداخته‌اند. از این رو، وی در منطقی بسته سخن می‌گوید، در حالی که میان بیان و سکوت مقایسه می‌کند و به اهل بلاغت و خطابه و اهل بیان و تبیین مثل می‌زند و در عین حال که به تأویل این روایات می‌پردازد، روایاتی را می‌آورد که به نظریه‌اش کمک کنند: «پیامبر اکرم از ریشخند کنندگان و یاوه‌گویان و آنان که در حال سخن گفتن مانند گاو، صدایشان را کلفت می‌کنند»

(۱) - این حدیث در لسان العرب، ماده خلل به این عبارت است: انّ الله يبغض البليغ من الرجال الذي يتخلل الكلام بلسانه كما تتخلل البقرة الكلاً بلسانها. و ابن اثیر می‌گوید: منظور کسی است که بدون ملاحظه حرف می‌زند و مردم را مسخره می‌کند و زبانش را در سخن گفتن کلفت می‌کند و آن را در دهانش می‌پیچاند چنان که گاو علف را به منظور خوردن درهم می‌پیچاند. م. شیوه های تفسیری قرآن، ص: ۱۹۸

و زبانشان را می‌چرخانند، مذمت فرموده است. «اعرابی متشادق، کسی است که به وسیله دو فک و دو گوشه لبش کارهایی انجام می‌دهد که اهل ادب و سخنوران اصیل هیچ شهر و روستایی آن را اجازه نمی‌دهند، و هر کس از شما این کار را انجام دهد سزاوارتر است که مورد نقد و نکوهش قرار گیرد».

در گذشته یکی از سخنوران عرب به سخن گفتن می‌پرداخت و چندین مثل معروف را ایراد می‌کرد و مردم، تنها در صورتی به این مثلها تمسک می‌جستند که فایده‌ای برای آنها در برداشت و معیار آگاهی شخصی شاهد آوردن و مثال زدن بود.

این که در روایات فوق به سکوت تشویق شده، دلیلش این است که عامه مردم، اشتباه در سخن را از اشتباه سکوت، درک می‌کنند و مقصود شخص ساکت، در سکوتش، از مقصود گوینده در گفتارش پنهان‌تر است. در غیر این صورت، سکوت از سخن گفتن به حق، به معنای سخن گفتن به باطل است؛ به جانم سوگند که مردم به سخن زودتر جلب می‌شوند تا به سکوت، زیرا طبیعی است که نیاز به گفتار و کردار بیشتر از نیاز به ترک کردار و سکوت مطلق است. و تمام انواع سکوت، بهتر از تمام انواع سخن نیست، چنان که تمام انواع سخن نیز بهتر از تمام انواع سکوت نخواهد بود، بلکه دانستیم به‌طور کلی سخن بهتر از سکوت است چنان که خدا در آیه: سَمَاعُونَ لِلْكَذِبِ أَكْأَلُونَ لِّلْسِحِّهِ «۱»، «و دشمنان زیاد به سخنان تو گوش می‌دهند تا دستاویزی برای تکذیب و افترا بر تو پیدا کنند» شنیدن سخن دروغ و دروغ گفتن را مساوی قرار داده است. شاعر نیز گفته است:

بنی عدی الا تنهوا سفیهکم انّ السیفیه اذا ما لم ینه مأمور «ای بنی عدی آیا این نادان قبیله‌تان را از بدگویی منع نمی‌کنید؟ بدانید که

شخص نادان هرگاه از خلافکاری بازداشته نشود مثل آن است که به آن امر خلاف، امر شده است.»

شاعر دیگر چنین گوید:

(۱) - مائده / ۴۲.

شيوه های تفسیری قرآن، ص: ۱۹۹ فان انا لم آمر و لم انه عنکماضحکت له حتّی یلجّ و یستشری «اگر من، شما دو تا را به کار نیک امر نکنم و از کار زشت هم بازندارم، گویی بر روی بدکار خندیده‌ام تا این که در کار خود اصرار ورزد و بدی را شدت دهد.» چگونه سکوت سودمندتر و برتر است، درحالی که منفعت آن از صاحبش فراتر نمی‌رود، ولی نفع سخن گفتن همگانی است و نیز راویان، سکوت خاموشان را روایت نکرده‌اند، چنان که سخن گویندگان را روایت کرده‌اند. خداوند پیامبران خود را به سخن گفتن فرستاده است نه به سکوت. همچنین موارد پسندیده سکوت اندک است، ولی موارد پسندیده سخن گفتن فراوان است، و نیز به درازا کشیدن سکوت، توان زبان را در سخن گفتن از بین می‌برد. بکر بن عبد الله مزنی می‌گوید: طولانی کردن سکوت، زندانی ساختن زبان است. چنان که عمر بن خطاب گفته است: حرکت ندادن زبان به معنای بستن آن است. هرگاه انسان گفتار را ترک کند، خاطره‌های ذهنی‌اش می‌میرد، و کودن می‌شود و درکش به تباهی می‌گراید. در گذشته مردم به کودکانشان رجزخوانی و نیکو خواندن متن می‌آموختند و دستور می‌دادند که صدایشان را بلند کنند و اعراب کلمات را درست تلفظ کنند، زیرا این عمل کام را گشاده می‌سازد و زبان را بازمی‌کند و هرچه زبان بیشتر کار کند نرم‌تر و رقیق‌تر می‌شود و هرچه حرکتش کمتر باشد و سکونش به طول انجامد، سفت‌تر و محکم‌تر می‌شود.

عبایه جعفی گفته است: اگر در شمار عاداتهای بد تلقی نمی‌شد، دستور می‌دادم که جوانانمان با یکدیگر مناظره و مجادله کنند. هر عضوی که از حرکت بازداشته شود و به کار گماشته نشود، به همان اندازه گره و گرفتگی در آن به وجود می‌آید.

چرا پیامبر اکرم صلی الله علیه و اله به نابغه جعدی گفت: «خداوند دندانهایت را نشکند» یعنی به تو اجر دهد و چرا به کعب بن مالک گفت: «خدا تو را در این گفته از یاد نمی‌برد» یعنی اجر تو را ضایع نمی‌کند و چرا به هیزان بن شیخ فرمود: «چه بسا از قبیله عبس سخنوری پیدا می‌شود!»، و چرا به حسیان فرمود: «بزرگان بنی عبد مناف را نکوهش کن، به خدا سوگند، شعر تو بر آنها سخت‌تر است از افتادن تیر در انبوه تاریکی!»؛ و ما شک نداریم که

شيوه های تفسیری قرآن، ص: ۲۰۰

پیامبر اکرم صلی الله علیه و اله مردم را از جدال و دروغ و پرحرفی و هرچه همانند ریا و سمعه باشد و نیز از فخرفروشی و تکبر و آبروریزی و آشوبگری و سوگند زیاد و ستیزه‌جویی منع کرده است. امّا اصل سخن‌گویی را چگونه نهی کند و حال آن که روشنترین سخن، سخن خداست که تبیین و اهل بیان را ستوده است. «۱»

به علاوه، اهل حدیث اگرچه در مناظره و جدال به‌طور عمیق نپرداخته‌اند، امّا روش تحقیق آنها چنان بوده است که در برابر استدلال عقلی معتزله، به جای سکوتی که بدان ملتزم شده بودند، شیوه جرح و تعدیل را پیش گرفتند. از این رو، پیوسته لغزشهای روش معتزله را دنبال می‌کردند تا آنان را جرح کنند و عموم روایات آنان را مخدوش سازند.

۴- جاحظ با گروه دیگری نیز به جدال عقلی پرداخته است، لیکن هیچ‌گونه خصومتی با این گروه نداشته، بلکه تنها از لحاظ فکری با آنها مخالفت کرده است. از جمله آنها کسانی هستند که می‌گویند: «خدای عزّ و جلّ برای بیان ضعف و ناتوانی مردم چنین مثل زده است: «ای مردم مثلی زده شده است به آن گوش فرادهید، چیزهای غیر از خدا را که به خدایی می‌خوانید، هرگز نمی‌توانند مگس را بیافرینند، هرچند همه‌شان جمع شوند، و اگر مگس چیزی از آنها برآید نمی‌توانند از آن بگیرند، طالب و مطلوب (بت و بت‌پرست) ضعیف و ناتوانند.» (۲)» برخی از مردم گفته‌اند: خداوند در این آیه مگس و مردم را در عجز و ناتوانی یکسان قرار داده و

نیز گفته‌اند: چگونه این آفریده نمی‌تواند چیزی بیافریند در صورتی که گاهی از ریختن نطفه در فراش یا غیر آن انسانی به وجود می‌آید و این، نوعی از آفرینش محسوب می‌شود و آیه قرآن است که می‌فرماید: *وَإِذْ تَخْلُقُ مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ «۳»*، «و هنگامی که از گل، شکل مرغی به امر من می‌ساختی».

(۱) - البیان و التبیان، ج ۱، ص ۲۷۰-۲۷۳ و از مثالهای احتجاج گران معتزلی با فرقه‌های دیگر احتجاج بشر معتزلی با بکر خارجی راجع به اطاعت هدهد و معصیت اوست که جاحظ در کتاب الحیوان، ج ۶، ص ۳۱۹-۳۲۰ نقل کرده است.

(۲) - حج / ۷۳.

(۳) - مائده / ۱۱۰.

شيوه های تفسیری قرآن، ص: ۲۰۱

و نیز می‌فرماید: *أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ*: معلوم می‌شود آفریننده‌ای غیر از خدا هم هست که خدا نیکوترین آنهاست و شاعری نیز چنین سروده است:

و اراک تفری ما خلقت و بعض القوم یخلق ثم لا یفری «می‌بینم تو را که آنچه آفریده‌ای خراب می‌کنی، درحالی که بعضی از مردم آنچه می‌آفریند خراب نمی‌کنند». برخی گفته‌اند: «مقصود از خلقت اختراع است نه تقدیر.» «۱»

ج: عرصه اجتماعی: سومین عرصه تفسیر کلامی جاحظ، عرصه اجتماعی آن است و در چنین زمینه‌ای جاحظ را می‌بینیم که جدال را در قالب بعد کلامی مطرح می‌کند و ما به اعتبار این که وی به بحثهای خود شکل منطقی می‌دهد بحثهای تفسیری او را کلامی تلقی می‌کنیم و به اعتبار مضمون و مفهوم، آنها را بحثهای اجتماعی می‌یابیم که پیرامون تعصب منطقه‌ای و نژادی دور می‌زند؛ از قبیل تعصبی که برخی از عربیان بر برخی دیگر دارند نظیر تعصبی که میان عربهای شمال و جنوب وجود دارد. جاحظ نیز گفتار خود را به همین مورد اختصاص داده است. عربهای سمت شمال افتخارشان این است که خداوند، *محمّد صلی الله علیه و اله* را فرستاده خود قرار داده است و آنان قوم وی هستند.

قحطانیان نخستین دلیل عربیتشان اسماعیل است که خداوند توان سخن گفتن با زبان عربی فصیح را به او داد بدون این که از پیش به او تلقین کند یا وی را تمرین دهد.

قحطانیان از قوم اسماعیل نبودند.

جاحظ، گفته عرب سمت شمال را چنین پاسخ می‌دهد: وقتی خداوند از عرب پیامبری مبعوث کند، او را بر تمام عرب مبعوث کرده و همه آنها قوم وی می‌باشند.

چرا چنین نباشد و حال آن که خداوند پیامبر اسلام را بر تمام خلق سرخ و سیاه

(۱) - الحیوان، ج ۳، ص ۳۸۳ و در همین مأخذ، ج ۴، ص ۳۸-۴۰ جاحظ مشاجره عقلی می‌کند که چرا مسخ انسانهای گناهکار به شکل بوزینه و خوک گفته شده و به غیر اینها از حیواناتی که به صورت ظاهر و از جهت اعمال از اینها پست‌ترند، مسخ نمی‌شوند؟ و با شیخی بصری که از اندیشه حسن تیت در استدلال برای امّی بودن پیامبر صلی الله علیه و اله برگشته بود، در کتاب البیان و التبیان، ج ۴، ص ۳۲-۳۴ گفتگو می‌کند.

شيوه های تفسیری قرآن، ص: ۲۰۲

مبعوث کرده است، به دلیل نصّ قرآن و حدیث. «۱» *اُمّیا تعصّب ملّی گرایان*، همچون تعصب نژادی و قومی، قسمت بزرگی از تألیفات جاحظ را اشغال کرده و مقصود ما از آن، موضع شعوبیه نسبت به عرب است و جاحظ در این مورد با یک توجیه، شعوبیه را

با دین ارتباط می دهد، به این معنا که نهضت شعوبیه وسیله دشمنی با اسلام است: «... چه بسا دشمنی از ناحیه نژادپرستی به وجود آمد، زیرا نخستین عاملی که موجب شد عامه مردم درباره اسلام به شک و تردید بیفتند، اندیشه شعوبیه و اصرار بر آن و طولانی شدن سرو صداهایی بود که به جنگ و کشتار کشید و هرگاه چیزی مورد دشمنی باشد، طرفداران آن هم مورد خشم واقع می شوند و اگر زبانی مورد خشم قرار گیرد، سرزمین آن هم مورد خشم واقع می شود و وقتی که سرزمینی مورد خشم باشد، دشمن این سرزمین هم مورد محبت قرار می گیرد و همین حالات اگر ادامه یابد، اهل آن از اسلام دور می شوند، زیرا می گویند: عربها اسلام را آورده و آنها پیشگام و جلودار بوده اند.»^(۲)

ما، در زمینه شعوبی به بخش جواری (کنیزان) در یکی از رساله های جاحظ تحت عنوان مفاخره الجواری و الغلمان بسنده می کنیم: طرفداران غلامان می گویند: از برتری های غلام بر کنیز این است که هرگاه بخواهند کنیزی را به کمال زیبایی توصیف کنند، می گویند: این کنیز مانند غلام است و دختر بچه را غلامیه می گویند و شاعر در توصیف کنیزکی چنین می گوید: لها قد الغلام و عارضاه و تفتیر المبتله اللعوب «قد آن کنیز مانند قد غلام و دو گونه اش مانند دو گونه اوست و دارای ناز و عشوه دختری دلرباست.»

بالا تر از سخن شاعر، سخن خداوند است: «و برای (خدمت) آنان (اهل بهشت) پسرانی هستند که برگردشان همی گردند، انگاری آنها مرواریدی اند که در صدف نهفته اند»،^(۳) و این سخن خداوند: «برگردشان پسرانی جاودان به خدمت مشغولند. با

(۱) - تفصیل این بحث در کتاب البیان و التبیین، ج ۳، ص ۲۹۰-۲۹۶ آمده است.

(۲) - الحیوان، ج ۷، ص ۲۲۰.

(۳) - طور/ ۲۴.

شبهه های تفسیری قرآن، ص: ۲۰۳

جامها و آبریزها و پیاله هایی از باده ناب روان»^(۱). قرآن در بسیاری از موارد غلامان را توصیف کرده و صاحبانشان را به سوی آنان تشویق فرموده است.

طرفدار کنیزان می گویند: خداوند در قرآن نام حور العین را بیشتر از ولدان یاد کرده است، پس دلیل شما در این مورد عین همان دلیل ما، در مقابل شماست و از چیزهایی که خداوند زنان را به وسیله آن حفظ کرده این است که برای تمام احکام، دو شاهد خواسته حتی در شرک آوردن به خدا و قتل نفس که خدا آن را حرام کرده است، اما در شهادت نسبت دادن زنا به زن، چهار شاهد خواسته که همه باهم و در یک مکان شهادت دهند که عمل زناکار را مانند فرورفتن میل در سرمه دان دیده اند و خداوند در این جا، امر را مشکل گرفته، زیرا اراده کرده است که از این حد یعنی سنگسار، چشم پوشی کند و اصلا خداوند مردان را از زنان به وجود آورده است.

طرفدار غلامان می گویند:

هرکسی چون غلام بی ریش وارد بهشت می شود. چنان که در حدیث چنین آمده است: اهل بهشت بی ریش و مشکین چشم در آن وارد می شوند، و زنان به غلامان بی ریش علاقه مند ترند، چنان که اعشی شاعر گفته است:

واری الغوانی لا یواصلن امرأ فقد الشَّباب و قد یصلن الامردا «زنان خواننده را می بینم که پیش مردان پیر نمی روند، اما پیش غلامان بی ریش، می روند.»

طرفدار کنیزان می گویند:

از پیامبر صلی الله علیه و اله حدیثی نقل شده است که فرمود: «زن و بوی خوش، محبوب من است و نور چشم من در نماز است.»

اما برای غلامان چنین فضیلتی نقل نشده است و پیامبران از جمله حضرت داوود و یوسف علیهما السّلام به وسیله زنان گرفتار فتنه شدند.

طرفدار غلامان می گوید:

اگر هیچ عیبی برای زنان نباشد جز این که عمل زشت زنا به وسیله آنها انجام

(۱) - واقعه / ۱۷ - ۱۸.

شيوه های تفسیری قرآن، ص: ۲۰۴

می شود و در قرآن و احادیث هیچ عملی به سختی آن نکوهش نشده، همین عیب برای آنها بس است. خدای تعالی فرموده است: «به عمل زنا نزدیک نشوید که کاری بسیار زشت و عملی بسیار ناپسند است.» (۱) و نیز می فرماید: «و بندگان رحمان ... هرگز عمل زنا انجام نمی دهند که هرکس این کار را مرتکب شود کیفرش را خواهد دید و عذابش در قیامت چند برابر می شود و با ذلّت و خواری به دوزخ مخلص گردد» (۲) و می فرماید: «هریک از زنان و مردان زناکار را به صد تازیانه مجازات کنید و نسبت به آنها در دین خدا رأفت و ترحم روامدارید.» (۳) و در نسبت دادن به زنا اگر میان زن و شوهر، شاهد کامل نباشد یا به اختلاف شهادت دهند میان آنها در دنیا لعان و جدا شدن از یکدیگر قرار داده و در آخرت برای هریک که دروغ گفته باشد لعن و خشم خود را وعده داده است.

طرفدار کنیزان می گوید:

خداوند همانند کیفر زانی برای لواطکننده قرار داده است: از امام علی بن ابی طالب علیه السّلام نقل شده است که وقتی لواطکننده‌ای را نزدش آوردند، او را بالای مأذنه برد و با سر، به پایین افکند ... و گفت: «این چنین در میان آتش دوزخ افکنده می شود» و از ابو بکر نیز نقل شده است که وقتی لواطکننده‌ای را نزدش آوردند، دیواری بر رویش خراب کرد و در حدیثی انس گفته است: رسول خدا صلی الله علیه و اله مردان زن گونه و زنان مرد گونه را لعنت کرده است (۴) ... این گفتگویی که در رساله جاحظ صورت گرفته، هرچند ظاهر ادبی دارد، امّا رنگ مّلی گرایانه آن نیز پوشیده نیست، زیرا در ورای طرفداری از غلامان (پسربچگان)، مّلی گرایی ایرانی به روشنی وجود دارد، زیرا همجنس گرایی از طریق ایرانیان به عربها منتقل شده است. (۵) ولی طرفداری زنان از خصوصیات اعراب است. با

(۱) - إسرائ / ۳۲.

(۲) - فرقان / ۶۸ - ۶۹.

(۳) - نور / ۲.

(۴) - رساله مفاخره الجواری و الغلمان، از مجموعه رسائل جاحظ، ج ۲، ص ۹۵ - ۱۰۱، نشر عبد السلام هارون. ج ۱، کتابخانه خانجی در مصر ۱۳۸۵ ه - ۱۹۶۵ م.

(۵) - این نظریه از سر مّلی گرایی عربی ابراز شده است. م.

شيوه های تفسیری قرآن، ص: ۲۰۵

وجود این، وقتی گفتگوی طرفین بالا- می گیرد می بینی که طرفدار غلامان درحالی که از شعوبیت خود پرده برمی دارد، خطاب به طرفدار کنیزان که به شعر شعرای عرب استشهاد کرده- با این که بعضی از آن شعرا در عشق خود پاک و محترم می باشند- چنین می گوید: «شما در برابر ما- طرفداران غلامان- به سخن عربهای خشن و ستمکار استشهاد می کنید که بدرفتار و خشن هستند و با

این صفات زشت رشد کرده‌اند و از رفاه زندگی و لذت‌های دنیوی، هیچ نفهمیده‌اند، مسکنشان بیابانهای بی‌آب و علف است و همچون وحشیان از انسانها می‌گریزند و غذای خود را از خارپشت و مگس ... تهیه می‌کنند...» (۱) در این مبارزه لفظی می‌بینی که مفاهیم متن قرآن یا حدیث میان گفتگوهای دو طرف - ناجوانمردانه - نادیده گرفته می‌شود و هر کدام، همان معنایی را که می‌خواهد از متن برداشت می‌کند.

امّا جاحظ گاهی نقش یک تماشاچی را به خود می‌گیرد که تنها می‌بیند یا می‌شنود ولی اظهار عقیده نمی‌کند. به این معنا که گفتگو را بی‌طرفانه آغاز می‌کند و امّا غالباً آن را به هر نظریه‌ای که بر دیگری پیروز شود به انجام می‌رساند چنان که در رساله گفتگوی کنیزان و غلامان ملاحظه کردیم.

(۱) - رساله مفاخره الجواری و الغلمان، ص ۱۰۵، و در البیان و التبیین، ج ۳، ص ۵-۷ نمونه‌هایی از این دست بیان می‌کند: از جمله اشکالات شعوبیه، نسبت به عادات و اعمال اجتماعی و ادبی عرب این است که آنها هنگام خواندن خطبه، عصا به دست می‌گیرند. دیگری گفتگوی طولانی است که میان دو دانشمند واقع می‌شود یکی به عنوان نماینده عرب: نظام طرفدار سگ و دیگری به نام معبد شعوبی طرفدار خروس.

طرفداران سگ در بحث خود به منظور اثبات برتری سگ حدیث نقل می‌کنند. الحیوان، ج ۱، ص ۳۵۶ و ج ۲، ص ۱۸۱-۱۹۰ و بعد طرفداران خروس به آنها حمله می‌کنند و احادیثی در فضیلت خروس می‌آورند.

همان مأخذ، ج ۲، ص ۲۵۱-۲۵۴ و هنگامی که طرفدار سگ اظهار می‌دارد که زاغ از خروس برتر است، طرفدار خروس با او مناظره می‌کند. همان مأخذ، ج ۳، ص ۳۱۰-۴۰۱ و نیز گفتگویی است که میان عرب (طرفدار میش) و فارس (طرفدار بز) واقع می‌شود که هریک در فضیلت حیوانی که رمز قومیت اوست به حدیثی استدلال می‌کند. همان مأخذ، ج ۵، ص ۵۰۳-۵۰۹.

شيوه های تفسیری قرآن، ص: ۲۰۶

آنچه باقی می‌ماند این است که گاهی جاحظ به خود اجازه می‌دهد که معانی متن قرآن و حدیث را تأویل کند و در نتیجه هر گروه، برحسب دیدگاه خود آن را دست به دست می‌کند. بنابراین، تناقضی که پیدا می‌شود، در فهمیدن و تأویل قرآن و حدیث است، امّا نص آن، بکلی از فساد و تحریف و تغییر، محفوظ می‌ماند. موضع جاحظ آن گاه که به بیان حدیث متناقض می‌پردازد، با همه هوشمندی‌اش، این است که گاهی می‌خواهد، از دیدگاه خودش سخن بگوید و گویی خود این حالت آشکارا، جعلی بودن حدیث را نشان می‌دهد، تا هر کدام از مخالفان، مطلوب خود را به‌طور خاص در متون حدیث پیدا کند و ما در آینده نزدیک که برداشت جاحظ از نص حدیث را بیان می‌کنیم، در این باره به تفصیل سخن خواهیم گفت.

تفسیر موضوعی

معتزله به دلیل این که نصوص قرآنی محور استدلالها و دفاعیاتشان بود، موضوعات قرآن را خوب درک کردند و فرهنگ فلسفی - منطقی‌شان به آنها فرصت داد که نخست تحقیقات قرآنی‌شان را با این اندیشه فراگیر و بلند انجام دهند و در مرحله دوم به بررسی جزئیات آیات و موضوعات قرآن بپردازند.

شاید جاحظ، آن گاه که مطالعات خود را در این راه آغاز کرد و اندیشه فراگیرش را درباره قرآن گسترش داد، به چیزی توجه پیدا کرد که ما امروز آن را تفسیر موضوعی قرآن می‌خوانیم و آن این که موضوعات قرآن در یک واحد کامل و در نظم و ترتیب تاریخی‌اش، مورد بررسی واقع شود.

جاحظ از موضوع آتش در قرآن، سخن می‌گوید و به توجیه موارد بزرگداشت آن در قرآن می‌پردازد و با یاد کردن از بنی اسرائیل

و آتش قربانی، می‌گوید: «از جاهایی که آتش در آن مورد تعظیم قرار گرفته، آن است که خداوند متعال، خواست به وسیله آتش، بنی اسرائیل را بیازماید و صدق نیتشان را بشناسد. پس آنان به وسیله آتش به قبولی قربانیشان پی‌می‌بردند، بدین ترتیب که هر کس باخلاص بود، آتش از آسمان می‌آمد و

شيوه های تفسیری قرآن، ص: ۲۰۷

قربانی را فرامی‌گرفت و می‌سوزانید و این دلیل پذیرش قربانی بود؛ اما اگر آتشی نمی‌آمد و قربانی به حالت خود باقی می‌ماند، صاحب قربانی می‌فهمید که قلب و نیتش فاسد بوده است، از این رو خدا در قرآن فرموده است: «کسانی که گفتند: خدا از ما پیمان گرفته است که به هیچ پیغمبری ایمان نیاوریم تا این که برای ما قربانی آورد که آتش آن را بسوزاند. ای پیامبر صلی الله علیه و اله به آنها بگو: پیش از من پیغمبرانی آمده و برای شما هرگونه معجزه آورده‌اند، و این را هم که گفتید، نیز آوردند، پس برای چه آن پیامبران را کشتید، اگر راست می‌گفتید.» (۱) دلیل بر این که سوختن قربانی به وسیله آتش در آن زمان معمول بوده این جمله است: «پیامبران قبل از من، هم معجزه‌ها آوردند و هم آنچه را که اکنون می‌گویید.» این امر در آن زمانها معمول بود، لیکن خداوند آن را بر بندگانش پنهان کرد و بیانش را به آخرت وا گذاشت. البته این مقام برای آتش، بر حسب مصلحت آن زمان و بر طبق سرشت و آگاهی مردم بود، زیرا آنها از شدت نادانی در مرحله‌ای بودند که هیچ چیز در آنها اثری نداشت و مصلحت آنها را کامل نمی‌کرد، مگر چیزی که از این قبیل باشد، این بود بابتی از عظمت آتش در دل‌های مردم.»

چون سخن از بنی اسرائیل است، جای آن دارد که از آتش موسی نیز یاد کنیم: «از جمله چیزهایی که به عظمت آتش در دل مردم می‌افزاید این گفتار خداوند است: «ای رسول ما، می‌خواهی حدیث موسی را بدانی؟ آن‌گاه که آتشی مشاهده کرد و به خانواده‌اش گفت: اندکی درنگ کنید که از دور آتشی دیدم، باشد که پاره‌ای از آن را برای شما بیاورم یا از آن، به سوی آتش، راهی پیدا کنم، پس چون موسی علیه السلام به آن آتش نزدیک شد، ندا آمد که ای موسی، من پروردگار توام، پس کفشهایت را از پا، بیرون آور که اکنون در بیابان قدس و مقام قرب، پانهاده‌ای» (۲) و در جای دیگر می‌فرماید: «یاد کن هنگامی را که موسی به خانواده‌اش گفت: آتشی به نظر آمد، می‌روم تا از آن برای شما خبری آورم یا شاید برای گرم شدنتان شعله‌ای بگیرم، و چون به آن آتش نزدیک شد، ندا آمد که مبارک باد کسی که در کنار این آتش است و آن‌که در پیرامون آن قرار دارد، و

(۱) - آل عمران / ۱۸۳.

(۲) - طه / ۱۰ - ۱۲.

شيوه های تفسیری قرآن، ص: ۲۰۸

منزه است خداوندی که پروردگار جهانیان است» (۱) تمام اینها از چیزهایی است که بر ارزش آتش در سینه‌های مردم می‌افزاید. درباره آتش ابراهیم علیه السلام نیز می‌گوید: «از جمله اینها آتش ابراهیم علیه السلام است و خداوند می‌فرماید: «بت پرستان گفتند: ما از جوانی ابراهیم نام شنیدیم که از بتان به بدی یاد می‌کرد. گفتند: پس او را حاضر سازید در جلو چشم مردم تا بر کار او گواهی دهند»، (۲) سپس در آیه ۶۸ می‌فرماید: «بت پرستان گفتند: ابراهیم را بسوزانید و خدایانتان را یاری کنید، اگر می‌خواهید کاری کنید»، و چون در آیه بعد فرمود: «ما گفتیم: ای آتش، بر ابراهیم سرد و سالم باش» این از چیزهایی بود که عظمت و ارزش آتش را در دل‌های مردم افزود.»

سپس، جاحظ درباره منافع آتش از نظر قرآن باب دیگری را گشوده و آن چنین است: «خداوند در قرآن می‌فرماید: «آن خدایی که از درخت سبز و تر، برای سود بردن شما آتش قرار داد تا وقتی که خواستید از آن، برافروزید» (۳). به علاوه آتش از بزرگترین لوازم خانه و چیزهای مورد استفاده است؛ و اگر جز این نبود که خداوند آن را وسیله دوری از گناهان قرار داده است، همین مورد

در ارزش آتش و اهمیّت آن بسنده بود.

خداوند می‌فرماید: «آیا آتشی را که روشن می‌کنید، می‌بینید، آیا درختش را شما آفریدید یا ما؟» و به دنبال آن، می‌فرماید: «ما این آتش را مایه پند و کالایی برای مسافران کوه و بیابان قرار دادیم» (۴).

اکنون درباره این آیه: «ما آتش را مایه پند و کالا...» بیندیش؛ اگر به آن ایمان داری نخستین و واپسین فواید نعمت آتش را به یاد آور و سپس اندازه نعمتها و کاربردهای آن را تخمین بزن.

جاحظ با استدلال عقلی و منطقی می‌گوید: بیم دادن به وسیله آتش، نعمت است:

«ما می‌دانیم که خداوند امتها را به وسیله غرق ساختن و فرستادن تندبادها و طوفانهای

(۱) - نمل / ۷-۸.

(۲) - انبیاء / ۶۰-۶۱.

(۳) - یس / ۸۰.

(۴) - واقعه، / ۷۱-۷۳.

شيوه های تفسیری قرآن، ص: ۲۰۹

شن و سنگسار و صاعقه‌ها و فروردن در زمین و مسخ کردن و گرسنگی‌ها و کمبود میوه‌ها، عذاب کرده، اما بر آنها آتش نفرستاده است، بلکه آن را از عذاب آخرت قرار داده، و از این که جانوری را به آتش بسوزانند، نهی کرده و گفته است: «کسی را به عذاب خدا عذاب نکنید»؛ چنان که می‌بینی در این موارد آتش بزرگ شمرده شده است. پس بفهم، خدا تو را رحمت کند، که خداوند تفهیم تو را اراده کرده است. نیز خداوند متعال خطاب به جنّ و انس می‌فرماید: «خداوند بر شما شراره‌های آتش و مس گذاشته فرود آرد، بنابراین نجاتی نیابید، پس کدام یک از نعمتهای پروردگارتان را تکذیب می‌کنید.» (۱)

مقصود این نیست که عذاب با آتش، نعمتی از نعمتهای روز قیامت است، بلکه خداوند متعال می‌خواهد با ترس و تهدید به وسیله آتش جن‌وانس را از گناه برحذر دارد، نه این که آنها را به آتش وارد کند و بسوزاند.» (۲) جاحظ به دنبال این سخن، در جای دیگر می‌گوید: آتش از عذاب آخرت است نه دنیا: «از چیزهایی که خداوند به وسیله آن، آتش را تقدّس داده، این است که آتش در آخرت از تمام دشمنان خدا انتقام می‌گیرد، اما هیچ بشر یا جنّ حق ندارد از بشر و جنّ دیگر، انتقام کینه، ستم یا دشمنی خود را به وسیله آتش بگیرد. و هیچ کسی مستحق عذاب آتش نمی‌شود مگر به سبب دشمنی با خداوند و خدا با عذاب دشمنانش به وسیله آتش دل دوستانش را در قیامت شفا می‌بخشد.» (۳)

اگرچه شیوه تفسیر موضوعی جاحظ، با آنچه ما امروز از این تفسیر می‌فهمیم، کاملاً تطبیق نمی‌کند، اما به‌رحال جاحظ اصل این اندیشه را درک کرده است که دیدگاه تاریخی تکامل یافته باید محور تفسیر قرآن باشد. زیرا در روش جاحظ، تفسیر یک بعدی

(۱) - رحمن / ۳۵-۳۶.

(۲) - الحیوان، ج ۴، ص ۴۶۱-۴۶۴.

(۳) - همان مأخذ، ج ۵، ص ۹۶، مثالهای دیگر برای این آگاهی موضوعی به قرار زیر است:

مدح و ذمّی که در قرآن، نسبت به سگ شده، همان مأخذ، ج ۲، ص ۸۶ سخن را ادامه می‌دهد تا بعضی از حیوانات که خدا در قرآن ذکر کرده است، همان مأخذ، ج ۴، ص ۳۷، بعضی از انواع عذاب را که در قرآن آمده نیز ذکر می‌کند، ج ۴، ص ۴۶-۴۷، سپس در عذاب به وسیله ملخ و شپش و آب درنگ می‌کند. ج ۵، ص ۵۴۵-۵۴۸ و آنچه از فرشتگان در قرآن گفته شده نیز یاد آور

می‌شود. ج ۶، ص ۲۲۰-۲۲۱.

شیوه های تفسیری قرآن، ص: ۲۱۰

قرآن، بدون شک، در وحدت موضوعی آن اخلال ایجاد می‌کند؛ درحالی که پیوسته تا به امروز زمینه غالب تفسیرهای ما، همین روش تک‌بعدی بوده است.

تفسیر اجتماعی قرآن

دیدگاه ادبی جاحظ که محیط و زمان وی را به تصویر می‌کشد، بهترین گواه بر ویژگی اجتماعی اوست. جاحظ درباره هر گروه و قبیله‌ای که دیده، سخنی را نقل کرده است که رفتار ظاهری آنان را ترسیم و حرکات باطنی نفوس و عقول ایشان را بیان می‌کند. او درباره بازرگانان، دریانوردان، آوازخوانان، زاهدان، قصه‌گویان، نی‌نوازان، معلمان و جز اینها سخن گفته است. جاحظ آن‌گاه که فرومایگان را سرزنش می‌کند و راجع به دزدان سخن می‌گوید و مکر فریبکاران را برملا می‌سازد و صورت باطنی قوادان را آشکار می‌کند و ...، به نقد و بررسی دردهای جامعه زمان خود می‌پردازد.

آنچه گفته آمد، بررسی دیدگاه ادبی جاحظ است، لیک مقصود ما در این جا بررسی عوامل تأثیرگذار بر متن قرآنی و حدیثی است که جاحظ بدان پی برده است؛ عواملی که میان نص و محیط مادی یا معنوی آن پیوستگی و رابطه ایجاد می‌کند. بدیهی است که چنین رابطه‌ای، آثار معنوی دارد، زیرا اگر متن با قطع نظر از شرایطش لحاظ شود، احتمال معانی متعدّد در آن وجود دارد. اما توجه به شرایط و مناسبتها، معنای موردنظر را از نص مشخص می‌سازد و حتی در همان زمانی که مورد اشکال دشمنان است، آن را توثیق می‌کند. کسانی که به آیات داستان فیل ایمان دارند چنین می‌گویند:

«خداوند داستان فیل را از بزرگترین نشانه و بالاترین دلیل برای عظمت بیت الحرام و قبله مسلمانان و نیز برای بنیاد نهادن نبوت پیامبر صلی الله علیه و اله و بزرگداشت شأن و مقام وی و عظمت آنچه با دست جدش عبدالمطلب اجرا شد- وقتی که لشکریان حبشه خواستند خانه حق را خراب کنند و خلق عرب را به خاک مذلت نشانند- قرار داد. از این رو، خداوند پادشاه آنان را یاد نکرده و از نام و نسب و لقبش سخنی به میان نیاورده و تنها فیل را نام برده و سوره را به آن نسبت داده است. نشانه‌ای که خدا در فیل قرار داد، این

شیوه های تفسیری قرآن، ص: ۲۱۱

بود که هرچند فیل سواران، فیلها را به سوی خانه خدا می‌راندند آنها مخالفت می‌کردند و بر زانو می‌خوابیدند، و وقتی که آنها را به حال خود و آزاد می‌گذاشتند، برمی‌گشتند و منصرف می‌شدند ...»

اشکال‌کنندگان در این داستان می‌گویند: «مردم درباره این داستان دو گروه بودند:

بعضی این خبر را از قریش شنیده بودند و قریش هم با این سخن می‌خواستند برای خود، احترامی به دست آورند، چنان که نگهبانان بتان نیز به دروغ چیزها می‌گفتند تا منافعی کسب کنند. گروه دیگر کسانی بودند که نمی‌دانستند این خبر دروغ است، تا به انکار آن پیشقدم شوند، زیرا تمام افراد قریش آن را پذیرفته بودند.

جاحظ در این جا آنچه را که پیرامون سوره فیل گفته شده روشن می‌سازد و در ابتدا به بررسی ساختار جمعیتی مکه پرداخته و سپس وضعیت روانی و اجتماعی مردمی را که معاصر داستان فیل بوده‌اند بیان می‌دارد: «مکه، پیوسته محل سکونت قبیله خزاعه و بازماندگان جرهم و امتهای از بین رفته بود و قبیله کنانه، اهل نساء (۱) و قبیله مر بن ادّ، از طایفه صوفه و ریبط بودند که اهل مزدلفه از این قبیله به شمار می‌رفتند و پرده‌داری کعبه را به عهده داشتند. و قبیله عدوان و ابو سیاره عمیلّه بن اعزل، جلو مردم را می‌گرفتند. میان قبیله خزاعه و بازماندگان جرهم جنگی واقع شد و خزاعه، پرده‌داری خانه را از جرهم گرفت. دو قبیله ثقیف و قریش به سبب

نزدیک بودن خانه‌هایشان با یکدیگر و خویشاوندی سببی و همطرازی در ثروت و مجاورت، به یکدیگر حسد می‌ورزیدند و باهم دشمنی داشتند.

در میان باشندگان مکه، موالیان غیر عرب؛ بومیهای آن سرزمین؛ افراد تازه‌وارد و نیز کسانی که هر سال عمل حج را انجام می‌دادند به چشم می‌خوردند و خانه کعبه پیوسته زیارتگاه مردمی بود که پیاده و سواره با مرکبهای لاغر از راه‌های دور با زحمت به

(۱) - نساءً به ضم اوّل و سکون سین، مقصود همان نسیء است که در قرآن - سوره توبه/ ۳۸ - آمده و به این معناست که عربها بعضی ماهها را به تأخیر می‌انداختند. لسان العرب. م.

شيوه های تفسیری قرآن، ص: ۲۱۲

آن سو می‌آمدند، چنان که خداوند می‌فرماید: فَاجْعَلْ أَفْتِدَةً مِنَ النَّاسِ تَهْوِي إِلَيْهِمْ «۱»، «پروردگارا تو، دلهای مردم را به سوی آنها متمایل کن».

مردم مکه به دو بازار عکاظ و ذی مجاز نزدیک بودند که از بازارهای مشهور شمرده می‌شدند و تا زمان ظهور اسلام برقرار بودند. بنابراین، امکان نداشت غارت کننده و غارت شده و نیز مباحات کننده و مباحات شونده و همچنین، حاسد و محسود و دیندار و بی‌دین، با اختلاف طبیعتها و گوناگونی اسباب و علل، همگی بر پذیرش این آیه و تصدیق این سوره اتفاق نظر داشته باشند، درحالی که تمام این گروهها بر کفر خود و دشمنی با پیامبر صلی الله علیه و اله همدستان بودند.

حرمت‌شکنان عرب - قبایلی که برای حرم و ماههای حرام احترامی قایل نبودند - عبارت بودند از: تمامی قبیله‌های طیّ و خثعم و بسیاری از افراد قضاعه و یشکر و شخص حارث بن کعب که همگی در دین و نژاد با یکدیگر دشمنی داشتند. افزون بر افراد و قبایل نامبرده، گروههای مختلفی از مسیحیان نیز در میان اعراب وجود داشتند که سخت مخالف دین مشرکان عرب بودند، از قبیل تغلب؛ شیبان؛ عبد القیس؛ قضاعه؛ غسان؛ سلیح؛ عباده؛ تنوخ؛ عامله؛ لخم؛ جذام و بسیاری از قبیل بلحارث بن کعب. این قبایل در امور یکدیگر دخالت می‌کردند و با هم دشمن بودند. غارت می‌کردند و دشنام می‌دادند و از یکدیگر اسیر می‌گرفتند. در میان آنها کینه‌ها و انتقامها و برتری‌جوییها وجود داشت. آنها عرب بودند و زبانهایشان تیز و برنده بود و اشعاری که می‌گفتند دلها را می‌گذاخت. همتیایی پست و غیر مردمی داشتند و تجاوزگر بودند و با شعرها و رجزها و سخنرانیهای منظم و نامنظم خود، هر نکته باریک و مسأله مهمی را چه نیکو و چه زشت، مسخره و مذمت می‌کردند. بنابراین، آیا از هیچ‌یک از گروههایی که برشمرديم شنیده شده که داستان فیل را انکار کرده یا حتی یک کلمه با آن مخالفت کرده باشند؟ «۲» آری،

(۱) - ابراهیم / ۳۷.

(۲) - الحیوان، ج ۷، ص ۲۱۱-۲۱۷، مثالهای دیگر نیز درباره نگارش تفسیر اجتماعی از جاحظ در همین مأخذ، ج ۱، ص ۴۸-۴۹ و ۹۶-۹۸ وجود دارد. و سخن او درباره بیان و نقش آن در جامعه در ص ۴۴-۴۵

شيوه های تفسیری قرآن، ص: ۲۱۳

جاحظ با زیرکی، به تعصّب اجتماعی شارح و مفسّر که گاهی در معنای نصّ اثر می‌گذارد، نیز توجه کرده است.

به عنوان نمونه، جاحظ درباره ابو عبیده که به شعوبیگری و بدگویی از عرب مشهور است و برطبق عقیده‌اش آیات قرآن را تأویل می‌کند، چنین می‌گوید: «چنان که گفتیم عربها، درباره ملت‌های هلاک شده و قرون گذشته سخن گفته‌اند، درحالی که بعضی از آنها بازماندگانی دارند که در میان بقیه اعراب پراکنده و گمنام می‌باشند، از قبیل جرهم؛ جاسم؛ وبار؛ عملاق؛ أمیم؛ طسم؛ جدیس؛ لقمان؛ هرماس؛ بنی ناصور؛ قیل بن

به چشم می‌خورد. و نیز ثابت می‌کند که هیچ پیامبری نبوده مگر این که هنگام ولادتش یا اندکی پیش یا بعد از آن، پیشامدهایی بی‌سابقه به وقوع پیوسته است، همان مأخذ، ج ۶، ص ۲۷۶، و در جای دیگری از همین مأخذ، ج ۷، ص ۲۱۸-۲۲۰ می‌نویسد که معجزات پیامبران به شرایط و مردم زمانشان بستگی دارد. و چون نصارا بر ذبح و صید حیوانات توسط مسلمانان خرده می‌گرفتند و می‌گفتند: حالت اجتماعی این گناه خبر از این می‌دهد که خداوند از روش و رفتار مسلمانان خشمگین است، جاحظ ضمن ردّ سخن آنها، یاد آور می‌شود: این حالت اجتماعی که آنان برای قصابان و دیگر کشندگان حیوانات و دست‌اندرکاران قرار داده‌اند، همان حالت اجتماعی است که مسیحیان دارند، هنگامی که به صید ماهی رومی آورند تا حدّی که در روزهای معین - که جاحظ آنها را مشخص می‌کند - آن را به مسلمانان گران می‌فروشند، و حیوانات گوشتی را بسیار می‌کشند و در اعیادشان می‌خورند ... همان مأخذ، ج ۴، ص ۴۲۷-۴۳۶ ما در این جا مهارت جاحظ را نسبت به نصّ نیز ذکر می‌کنیم که چگونه آن را مورد انتقاد قرار می‌دهد و با شرایط و مناسبت‌های زمانی‌اش می‌سنجد، از باب مثال خطبه‌ای است منسوب به معاویه. وی - چنان که نقل شده - زمانی این جملات را گفت که گروهی از قریش دورش بودند و انتظار مرگش را می‌کشیدند، جاحظ پس از این که خطبه را نقل کرده، آن را به این طریق مورد انتقاد قرار داده است: خدا تو را حفظ کند، در این خطبه انواعی از شکفتیها وجود دارد: از جمله این که این سخن، به سببی که معاویه مردم را به خاطر آن دعوت کرده بود هیچ مشابهتی ندارد. نکته دیگر این که این روش در تقسیم مردم و خیر دادن از عزّت و ذلّت آنها و تقیه و خوف، به سخن علی علیه السّلام بیشتر شباهت دارد تا معاویه و حالات او، نکته سوم این که ما هرگز معاویه را ندیده‌ایم در یکی از سخنانش راه زاهدان پیش گیرد و یا از روش عابدان سخن گوید. البیان و التبین، ج ۲، ص ۵۹-۶۱.

شيوه های تفسیری قرآن، ص: ۲۱۴

عتر؛ ذی جدن و ...، اما قوم ثمود، خدا از آنها خیر داده و فرموده است: وَ تَمُودَ فَمَا أَبْقَى «۱»، «و قوم ثمود را هیچ باقی نگذاشت» و نیز فرموده است: فَهَلْ تَرَى لَهُمْ مِنْ بَاقِيَةٍ «۲»، «آیا اثری از آنها می‌بینی؟» من در شگفتم از مسلمانی که قرآن را قبول دارد و در عین حال می‌پندارد که از بقایای قوم ثمود در میان عرب کسانی وجود دارند. ابو عبیده که آیه: وَ تَمُودَ فَمَا أَبْقَى را تأویل کرده، گفته است: این نفی از باب حمل بر اغلب و اکثر است. این رأی که از ابو عبیده نقل شده - هر چند مورد اتفاق شعوبیه است - اما نمی‌تواند بر آیه قرآن که عام، مرسل و بی‌قید و استثناءست چیرگی یابد و آن را به اغلب و اکثر اختصاص دهد و پس از آن که خدا فرمود: «آیا اثری از آنها می‌بینی؟» برای اشکال‌کننده و مخالف، فرصتی باقی نمی‌ماند که بگوید: «ما در میان هر قبیله‌ای باقیمانده‌ای از قوم عاد و ثمود می‌بینیم» پناه بر خدا از این دروغ. «۳»

تفسیر علمی جاحظ

در این جا میان این که جهان آفرینش نشانگر وجود آفریدگار است - در قرآن به آن اشاره شده - و در شناخت این موضوع، علم را به کار گیریم و آن را به استخدام خود در آوریم و این که بدون اندیشه، نصّ قرآن را بر نظریات علمی که پیوسته قابل تغییر و تحوّل است، تطبیق دهیم، باید تفاوت قایل شویم. در فرض اول، علم وسیله‌ای است که به فهم و اندیشه کمک می‌کند، اما در فرض دوم تطبیق جبری قرآن بر علم می‌باشد و این کتاب را در معرض تغییر و تحوّل‌هایی که به مرور زمان در علم پدید می‌آید، قرار می‌دهد و این در حالی است که علم، همچنان در حال تکامل است.

از آن جا که جاحظ در زمانی می‌زیست که فلسفه با علم آمیخته شده بود، در تفسیر علمی قرآن به فرض دوم توجه نکرد بلکه نظریه نخست را پذیرفت و علم را وسیله روشنایی اندیشه و سبب تقویت درک معنای نصّ قرآنی قرار داد.

(۱) - نجم / ۵۱.

(۲) - حاقه / ۸.

(۳) - البیان و التبیان، ج ۱، ص ۹۸۷ - ۹۸۸.

شيوه های تفسیری قرآن، ص: ۲۱۵

او در نحوه تفکر خود بدون تتبع کامل و بررسی و تجربه‌های ثمربخش - که اکنون مجال آن نیست - راه علمی را می‌پیماید و با شک و تردید نظریه‌هایی را مطرح می‌کند، تا از این راه به یقین «۱» برسد. از این رو، پی‌می‌بریم که وی تا چه حد تحت تأثیر ابزار علم قرار گرفته است.

جاحظ موقعیت انسان را در جهان هستی به گونه‌ای تعریف می‌کند که ویژگی‌های جهان هستی در آن، به چشم می‌خورد و چنین می‌گوید: آیا نمی‌دانی انسان موجودی است که آسمانها و زمین و آنچه میان آنهاست به خاطر او آفریده شده است، چنان که خداوند می‌فرماید: «ای انسانها خداوند تمام آنچه در آسمانها و زمین است مسخر شما قرار داده است.» انسان را جهان صغیر و فرزند جهان کبیر نیز نامیده‌اند، زیرا در او تمام اشکالی را که در جهان هستی است مشاهده کرده‌اند. در او حواس پنجگانه و محسوسات پنجگانه، موجود است، او گوشت و دانه می‌خورد، یعنی هم خوراک چهارپا را می‌خورد و هم خوراک درنده را. در انسان سطوت شتر، خیزش شیر، پیمان‌شکنی گرگ، فریبکاری روباه، ترس صفر (پرنده مخصوص) «۲»، اندوختن مورچه، صنعتگری سرفه (حشره مخصوص) «۳»، جوانمردی خروس، وفاداری سگ و راهیابی کبوتر ... وجود دارد.

علت دیگری که انسان را جهان صغیر نامیده‌اند این است که تصویر هر چیزی را با دست خود می‌کشد و هر صدایی را با دهان خود تقلید می‌کند و دلیل دیگرش این

(۱) - در الحیوان، ج ۶، ص ۳۵ می‌نویسد: پس از این، موارد شک و حالاتی را که موجب شک می‌شود بشناس تا این که موارد یقین و حالاتی را که موجب یقین می‌شود نیز بشناسی و بدانی که شک در مورد مشکوک نوعی آموزش است. بنابراین، اگر در این امر هیچ چیز وجود نداشته باشد جز شناخت توقف و سپس تثبت و احتیاط، این چیزی است که مورد نیاز است.

(۲) - پرنده‌ای است بسیار ترسو که به آن مثل می‌زنند. منجد الطلاب. م.

(۳) - کرمی است با سر سیاه و بدن سرخ که چوبهای نازک را با لعاب دهانش به هم می‌چسباند و در درونش می‌رود و می‌میرد. کرم ابریشم. منجد الطلاب. م.

شيوه های تفسیری قرآن، ص: ۲۱۶

است که اعضای او به عدد ماههای دوازده‌گانه و هفت ستاره است و در انسان صفرا وجود دارد که ثمره آتش در وجود اوست و سودا از ثمرات زمین - خاک - و خون در وجود او از ثمرات هوا، و بلغم از ثمرات آب و بر چهار طبیعت او، چهار میخ نهاده شده است.

بنابراین، علت این که انسان جهان کوچک نامیده شده، آن است که تمام اجزا و اخلاط و طبائع جهان هستی در او جمع شده است، مگر نمی‌بینی که در او طبیعتهای خشم و خشنودی، یقین و شک و اعتقاد و اندیشیدن وجود دارد و نیز طبیعتهای هوشمندی و کودنی، درستی و فریبکاری، خیرخواهی و بدخواهی، وفاداری و بی‌وفایی، ریاکاری و یکرنگی و غیر اینها که عددش نامعلوم و تعریفش ناشناخته است به چشم می‌خورد. «۱»

انسان با این همه قدر و ارزش، در مقابل قدرتمندی حیوان و آنچه خدا در وجود او به ودیعت نهاده، عاجز و ناتوان است (... او از

معارف گوناگونی که خداوند در سینه دیگر حیوانات نهاده و انواع هدایتی که فطرتش را بر آن ساخته خبری ندارد و نیز از داشتن اقسام نغمه‌های موزونی که خدا در اختیار حنجره‌های این حیوانات گذاشته و صداهای زیبا و آوازهای دلکش که گفته‌اند: تمام اصوات حیوانات، معتدل، موزون و مرتب است، ناتوان می‌باشد.

به علاوه، انسان نمی‌داند که چگونه خداوند اشیا را در برابر منقارها و پنجه‌های حیوانات، نرم و مطیع قرار داده و چگونه به همان اندازه که ابزار کار را در اختیار حیوان قرار داده، باب معرفت را نیز بر وی گشوده است و چگونه، به بسیاری از آنها حس لطیف و نیروی صنعت بدیع، بدون تعلیم و تربیت و ارزشیابی و آموزش و گذراندن مراحل و انجام تمرین، عطا کرده است. در نتیجه، این حیوانات، به آسانی و به اندازه توان فطری خود، بدون مقدمه و پیش‌بینی، از همان ابتدا به مرحله‌ای از آگاهی رسیده‌اند که اندیشمندان و فلاسفه بشری، با دست و ابزاری که در اختیارشان می‌باشد توان رسیدن

(۱) - الحیوان، ج ۱، ص ۲۱۲-۲۱۴.

شيوه های تفسیری قرآن، ص: ۲۱۷

به آن را ندارند و حتی کاملترین و ممتازترین انسانها نه از لحاظ فراگیری بدون آموزش به آنها می‌رسند؛ نه از لحاظ توانایی، نه از لحاظ پیشرفت و دقت و نه از لحاظ آمادگی و تهیه کردن مقدمات و فراهم آوردن ابزار کمک‌کننده برای فراگرفتن علم و صنعت. بنابراین انسان روشنفکر، نیرومند، صاحب اختیار و اقدام‌کننده در همه امور در حالی که به انواع آنچه از این امور به دست می‌آید می‌نگرد؛ به بسیاری از آنها نمی‌تواند دست یابد. از قبیل آنچه به عنکبوت و کرم ابریشم داده شده و مانند علمی که به زنبور عسل و شناختی که به تنوط «۱» عطا شده و شناخت بدیع و صنعت عجیبی که در دیگر مخلوقات خداست.

وانگهی این مخلوقات در بسیاری از این امور به اندازه‌ای که انسان در هنگام تسلط حیوانات ضعیف و مگسهای ریز و حشرات کوچک بر او؛ احساس ناتوانی می‌کند، احساس ناتوانی نمی‌کنند. به علاوه خداوند به انسانها عقل، قدرت، استطاعت و اختیار داده و او را زحمت کش و باتجربه و بادقت و فعّال و صاحب فهم و سابقه در راه علم و عاقبت‌اندیش قرار داده است، به گونه‌ای که هرگاه کار دشواری انجام دهد به کار آسانتر از آن تواناتر است و برخی از سایر حیوانات اگرچه کارهایی انجام می‌دهند که ماهرترین انسانها نمی‌توانند، اما چنان نیست که هرگاه کار عجیب و خوبی را انجام دهند، قادر باشند کار دیگری را - که به گمان آسانتر از آن است - انجام دهند، بلکه چیزی را که واقعا به آن کار نزدیک باشد، نمی‌توانند به خوبی انجام دهند.

بنابراین، نه انسان خود را چنین آفریده و نه حیوان این کیفیت را خود برگزیده است که این اعمال را بدون آموزش آن‌چنان به خوبی انجام می‌دهد که انسان آموزش دیده از انجام آن ناتوان است. از این رو، انسان نه این ویژگی را طلب می‌کند، زیرا طمعی در آن ندارد، و نه بر حیوانات حسد می‌ورزد، زیرا آرزوی رسیدن به آن خصایص را ندارد. خداوند این دو حکمت را در مقابل چشم بینندگان و گوش‌پندپذیران قرار داده و سپس آنان را به اندیشیدن و عبرت گرفتن و موعظه‌پذیری و پرهیز و آشنا ساختن و

(۱) - تنوط: مرغی خرد که در جنگلها از برگ درختان تارها سازد و به شکل زنبیلی آنها را بافته از شاخه باریکی آویزان کرده و در آن آشیانه گرفته است، مثل معروفی است: هو اصنع من تنوط. فرهنگ نفیسی. م.

شيوه های تفسیری قرآن، ص: ۲۱۸

آشکار کردن و تأمل و تذکر تشویق فرموده است. به این طریق خداوند این امور را وسیله تذکر و آگاهی قرار داده و فطرت انسانی را چنان آفریده که در وی اندیشه را برمی‌انگیزد و او را به راههای گوناگون سوق می‌دهد و چنین توانایی، تنها پروردگار جهانیان است.

«پس بابرکت است خدایی که نیکوترین آفریدگاران است.» (۱)

این است جایگاه انسان، انسانی که آنچه را در عالم هستی وجود دارد در خود گرد آورده است، امّا از تواناییهایی که به حیوان داده شده، عاجز است. از این رو باید در ویژگیهای حیوان بیندیشد و آن را مورد مطالعه دهد و از آن پند بگیرد.

خدای عزّ و جلّ حیوانات را چنین آفریده است: «بعضی حیوانات وحشی، بسیار فعّال و حيله گر و برخی ناتوان و ساده‌اند. بعضی از خزندگان، روزی یک سال خود را ذخیره می‌کنند و برخی بر این باورند که خوراک روزانه‌شان به قدر کافی آماده است و قطعاً به آنها می‌رسد. بعضی از پشه‌ها و مگسهای ریز خوراک خود را ذخیره می‌کنند و برخی درصدد به دست آوردن روزی برمی‌آیند. بعضی از حیوانات نر، غذای بچه خود را تهیه می‌کنند و برخی بچه خود را نمی‌شناسند. برخی از مادگان بچه خود را تربیت می‌کنند و بعضی بچه خود را رها می‌سازند و بچه دیگری را نگاهداری می‌کنند. بعضی به هر بچه‌ای که از جنس خودشان باشد مهربانی می‌ورزند و برخی از مادگان پس از آن که بچه‌شان از آنها بی‌نیاز شد، آن را نمی‌شناسند و بعضی نیز در همه‌حال بچه خود را می‌شناسند و به او مهربانی می‌کنند. بعضی از نرها و ماده‌ها بچه‌های خود را می‌خورند.

بعضی از حیوانات با هر چیزی خصومت دارند و تخم خود را می‌شکنند و یا بچه‌های خود را می‌خورند.

یتیمی برخی از حیوانات از ناحیه مادر است و برخی دیگر از سوی پدر، بعضی از آنها خواستار بچه نیستند، اگرچه بچه‌دار شوند و بعضی تمام تلاش خود را برای محبت بچه و رضایت او صرف می‌کنند. بعضی نیز با یکدیگر جفت می‌شوند و بعضی نمی‌شوند.

این امور برای آن است که انسانهای ناتوان را به سوی کار سوق دهند و از

(۱) - الحیوان، ج ۱، ص ۳۵-۳۷.

شيوه های تفسیری قرآن، ص: ۲۱۹

عوامل نیکوکاری و ستمگری و محرومیت و تربیت و وحشت از ناحیه خویشاوندان نزدیک آگاهشان سازند.

جاحظ بر این عقیده است که به سبب نزدیک بودن معانی و اختلاف عوامل، رسول خدا صلی الله علیه و اله به یکی از اصحاب خود فرمود: اعقلها و توکل: «شتر را ببند، آن گاه به خدا توکل کن» و به بلال حبشی نیز فرمود: «ای بلال انفاق کن و از کمی آن، از خدا، مترس.»

از این رو جاحظ، مطالعه در تمام موجودات عالم هستی و اندیشیدن درباره آن را سفارش می‌کند: «پس در این نظم و ترتیب بیندیشید و این حکمتها را درک کنید و راههای ورود و خروج آنها را بشناسید، زیرا خدای تعالی در کتاب خود قرآن، به پند گرفتن، اندیشیدن، دقت و پایداری و شناسایی، بارها سفارش و تشویق فرموده و تنها منظورش این بوده است که شما از این طریق، دانش کسب کنید و با این آمادگی آگاهی به دست آورید.»

جاحظ علم را در خدمت جهان هستی قرار می‌دهد و با شناخت آن است که انسان می‌تواند اسرار عالم هستی را کشف کند و از این طریق به حالت خاصی برسد که هم برای دنیایش مفید باشد و هم برای آخرتش و نیز از همین طریق است که انسان ارزش خود در زندگی را تحقق می‌بخشد. جاحظ در این باره می‌گوید: «اگر علم، کاربردی نداشته باشد؛ معنایی نیز نخواهد داشت. چنان که اگر دلیل در استدلال به کار نرود برای آن معنایی نخواهد بود و اگر چشمها قوه تشخیص سود و زیان و خوب و بد را نداشتند، خدای عزّ و جلّ آنها را نمی‌آفرید.

هر گاه، انسان آگاه، راز کارها را بشناسد، می‌تواند آنچه را که نیاز دارد بگیرد و آنچه را که نیاز ندارد و از آن زیان می‌بیند، ترک کند و نیز آنچه را دوست دارد بپذیرد و آنچه را دوست نمی‌دارد رها سازد و در مقابل کار خوب، سپاس گوید و در برابر کار زشت شکیبایی به خرج دهد و این به خاطر آن است که وی در انجام کار زشت، چگونگی مجازات و عقاب مضاعف آن و در

انجام دادن کار نیک، اجر و ثواب آن را در

شيوه های تفسیری قرآن، ص: ۲۲۰

می‌یابد و بالاخره، آنچه مایه اندوه است بازدارنده اوست و از طریق شکیبایی در آن، مورد آزمایش قرار می‌گیرد و نیز آنچه موجب خوشحالی اوست شادمانی وی را در پی دارد و با سپاسگزاری آن، مورد آزمایش قرار می‌گیرد و در تمام این موارد، عقل مهیای فعّالیت و تحوّل است و برای هر خاطره‌ای، سببی وجود دارد و برای هر اندیشه درستی، دری گشوده است، تا این که آگاهیهای حسّی و دریافتهای غریزی، متوجه چیزهایی شود که عقلها از آن پرده برمی‌دارد و ملاکها آن را دربر می‌گیرد. و همچنین عمل دنیای انسان همچون نردبانی برای عمل آخرت او باشد تا از شناخت امور حسّی به شناخت امور عقلی ارتقاء یابد و از شناخت اندیشه، از هدفی به هدف دیگر منتقل شود، تا آنجا که از علم و عمل راضی نشود، مگر به چیزی که او را به پاداش جاودانی برساند و از کیفر همیشگی برهاند.» (۱)

حال که این متون مشخص می‌سازد که وجود انسان-هر انسانی که باشد- موقعی در این جهان تحقق پیدا می‌کند که از زندگی در این عالم، منافع مادی و روحی کسب کند و برای آخرتش پاداش نیک بیندوزد، که البته همه اینها نتیجه اندیشیدن و کسب آگاهی او در این جهان است. بنابراین، شایسته‌تر این است که گوینده، دانش فلسفه و علوم طبیعی و تجربی را- که جاحظ به آن، شناخت طبیعت می‌گوید- نیز به علم دین اضافه کند، زیرا گوینده زمانی می‌تواند در تمام انواع سخن و نیز در فنّ سخنوری توانا باشد، که به اندازه آگاهی‌اش از دین و فلسفه هم آگاهی داشته باشد و از نظر ما عالم کسی است که جامع این علوم باشد و عالم درستکار نیز به کسی اطلاق می‌شود که در عمل، هم جنبه توحید را در نظر بگیرد و هم شناخت حقیقت طبایع را. با وجود این، جاحظ به این حقیقت اعتراف می‌کند که جمع میان توحید و شناخت طبایع کار سختی است: «به جان خودم سوگند که جمع میان این دو امر، کار دشواری است.» (۲)

جاحظ، وقتی که پزشکان زمانش را به باد انتقاد می‌گیرد، آرزو می‌کند که ای کاش پزشکان، سخنور و سخنوران، دانشمند می‌بودند: «چه قدر، ما و تمام بیماران نیازمندیم

(۱)- الحیوان، ج ۲، ص ۱۱۴-۱۱۶.

(۲)- همان مأخذ، ج ۲، ص ۱۳۴-۱۳۵.

شيوه های تفسیری قرآن، ص: ۲۲۱

که تمام پزشکان ما سخنور باشند و سخنوران ما دانشمند، زیرا اگر علم پزشکی، دستاورد استادان سخن و نتیجه بذرافشانی آنان می‌بود، در اصولی که مورد استدلال آنهاست، کاستی‌هایی را که اکنون می‌بینیم، نمی‌دیدیم.» (۱)

شناخت کامل علوم طبیعی بدون تجربه، تحقق نمی‌یابد و از این رو معتزله که جاحظ نیز از آنهاست با روش تجربی به این حقیقت دست می‌یابند و ما در این جا به نقل آزمایشی که جاحظ آن را انجام داده است اکتفا می‌کنیم: «شایع است که مار از بوی سداب (۲) و درمنه (۳) بدش می‌آید و بوی اسپند را دوست دارد، اما من سر و بینی مار را در سداب آن‌چنان فروبردم که تمامش را فراگرفت و دلیلی بر آنچه می‌گویند در آن نیافتم.» (۴)

(۱)- همان مأخذ، ج ۵، ص ۵۹، و از مثالهای روش علمی معتزله، دو قصیده از بشر وجود دارد که علم حیوان‌شناسی در آنها گنجانیده شده است، به همان مأخذ، ج ۶، ص ۲۸۴-۲۹۷ مراجعه شود.

(۲)- گیاهی است خودرو و پرشاخ و برگ، بلندیش تا هشتاد سانتی متر می‌رسد، برگهایش ضخیم و بدبو و آبدار و تلخ، گل‌هایش

زرد، دانه‌هایش قهوه‌ای و به شکل مثلث، و هر سه دانه‌اش در یک غلاف جا دارد، دانه‌هایش معرق و ضد کرم است از برگ‌هایش اسانس گرفته و در طب به کار می‌رود. به عربی سذاب یا قیجن می‌گویند و در فارسی پیگن و پیغن هم گفته‌اند. فرهنگ عمید. م.

(۳) - درمنه یا درمنه، ترکی، گیاهی است بیابانی و خودرو، دارای ساقه‌ای است، سخت و برگ‌های ریز و دارای بریدگی و پوشیده از کرک‌های سفید، بلندیش تا نیم سانتی متر می‌رسد، گل‌های خوشه‌ای سرخ یا زرد دارد، از آب ویژه‌اش در طب استفاده می‌شود، تلخ و دارای ماده سنتونین و سقری است دم کرده آن به نسبت ده در هزار در طب قدیم برای دفع کرم‌های روده به کار می‌رفته است بوته‌هایش را جاروب درست می‌کنند یا در تنور و کوره می‌سوزانند، آن را علف جاروب و ورک، یوشن خنجک، قیصوم انشی، شیخ خراسانی نبات السنتونین نیز می‌گویند. فرهنگ عمید و فرهنگ معین. م.

(۴) - الحیوان، ج ۶، ص ۳۹۹. جاحظ این خبر را که شایع شده بود، دنبان شتر و «شقشقه» اش (چیزی مانند شش که شتر نر هنگام فریاد زدن از دهان بیرون می‌آورد و در فارسی دخمه یا پيله گویند)، هنگام کشتن، یافت نمی‌شود، از قصابی پرسید و او این شایعه را تکذیب کرد، اما جاحظ اصرار داشت که خود آن را ببیند.

لذا پس از مدتی قصاب شقشقه و خصیئه شتری را که نحر کرده بود برایش فرستاد. همان مأخذ، ج ۶، ص

شيوه های تفسیری قرآن، ص: ۲۲۲

حتی جاحظ می‌کوشد برای به دست آوردن معنای شعر نیز از اصل تجربه استفاده کند. او می‌گوید: «یحیای اغز این شعر را برایم خواند:

كضرب القيون سبيك الحديد يوم الجنائب ضربا وكيدا «مانند ضربت شدید آهنگران بر شمش آهن در روز گرم که ضربتی است، بسیار سخت.»

من معنای شعرش را نفهمیدم و آن را از بعضی فلزکاران پرسیدم، گفتند: این معروف است که هرگاه آهن را در روز سرد از کوره بیرون آوریم، قطع کردن آن احتیاج به صد ضربه دارد و در روز گرم احتیاج به ضرباتی بیشتر و سخت‌تر از آن دارد، زیرا شمال [سردی] فلز را خشک و زمخت و جنوب [گرمی] آن را مرطوب و نرم می‌سازد.» (۱)

این بود دلایل رو آوردن جاحظ به روش تجربی و ما، تأثیر این روحیه تجربی و علمی او را در تأویل نصوص و آنچه برای توضیح آنها بیان می‌کند، نیز می‌بینیم. به عنوان نمونه در آیه: «وَ يَخْلُقُ مَا لَا تَعْلَمُونَ» (۲)، «و می‌آفریند آنچه را شما نمی‌دانید»، نظریه‌ای از برخی مفسران که شاید معتزلی باشند نقل می‌کند: «هرکس می‌خواهد معنای «وَ يَخْلُقُ مَا لَا تَعْلَمُونَ» را بداند، آتشی در میان نيزار و یا بیابانی روشن کند و آن‌گاه به آفریده‌های گوناگونی از قبیل حشرات و مگسها که دور آتش را فرامی‌گیرد بنگرد. او صورت‌هایی را خواهد دید و مخلوقات را خواهد شناخت که گمان نمی‌کرده، خدای تعالی موجودی از

۴۳۹-۴۴۰ و نیز درباره ادعای ارسطو به این که ماهی هرگز غذا را نمی‌بلعد مگر با قدری آب، از دریانوردی پرسید، او این ادعا را تکذیب کرد. ج ۶، ص ۱۷-۱۸ جاحظ نمونه‌هایی را از تجربه‌های مکتب اعتزال از قبیل تجربه اسکار چهارپایان روایت کرده است. همان مأخذ، ج ۲، ص ۲۲۸-۲۲۹ و گفته نظام را درباره تجربه اسکار چهارپایان و درندگان نقل کرده است. همان مأخذ، ج ۲، ص ۲۲۰ و تجربه‌ای را که درباره وسیله قتل مورچه گفته شده باطل می‌کند نیز آورده است. همان مأخذ، ج ۴، ص ۳۶ و گفته بعضی از اهل علم و صاحبان اخبار و تجربه را درباره جستن حیوان نر بر هم جنس خود یاد کرده است. همان مأخذ، ج ۴، ص ۵۱.

(۱) - الحیوان، ج ۴، ص ۴۰۷.

(۲) - نحل / ۸.

شيوه های تفسیری قرآن، ص: ۲۲۳

این نوع در این جهان آفریده است. به علاوه، او پی خواهد برد که این مخلوقات همچون نزار و دریا و کوهها با یکدیگر تفاوت دارند و نیز می‌فهمد که آنچه علمش به آن نرسیده، بیشتر و شگفت‌انگیزتر است؛ و آنچه دلیل بر خشنودی جاحظ از این تأویل و توضیح است، این گفتار اوست: «من این تأویل را ردّ نمی‌کنم و به نظر من این تأویل از چیزهایی است که آیه بر آن دلالت دارد و کسی که قایل به این تأویل نباشد، سخن پروردگارش را نفهمیده و در دینش تفقه نکرده است.» (۱)

گروهی در تأویل این آیه اشکال گرفته‌اند: «از بنی اسرائیل درباره آبدایی که در ساحل دریا بود (ده ایله و مدین) پرس که چرا از حکم تعطیل شنبه تجاوز کردند، آن‌گاه که در روز شنبه، ماهیان، پیرامون دریا پدیدار می‌شدند و روزی که تعطیل نبود ظاهر نمی‌شدند، بدین گونه آنان را به عمل خلاف و نافرمانی‌شان آزمودیم.» (۲) این گروه بدون آگاهی و دلیل روشنی اشکال گرفته و گفته‌اند: «این چگونه است و حال آن که آمدن ماهیان چه در تمام ماه باشد و چه در اوّل ماه و یا در اوّل سال فرقی ندارد و این دریای بصره و ایله بود که سه ماه مشخص در سال ماهی اسبور (۳) در آن ظاهر می‌شد و مردم در همان اوقات منتظر آنها می‌شدند و اوقات حضور و غیاب این ماهیان را می‌دانستند و این امر جز در مواردی اندک بر آنها مشتبّه نمی‌شد. از این رو بنی اسرائیل سه ماه معین در سال را به صید ماهی مشغول بودند و این موضوع برای انواع ماهیان دیگر در هر سال دو بار اتفاق می‌افتاد.» (۴)

جاحظ در پاسخ به این اشکال با بیان علمی خود اسرار حکیمانه‌ای را که در متن قرآن نهفته است روشن می‌کند و ارزش محتوای آن را بیان می‌دارد:

«ما به این گروه می‌گوییم: بعضی از آنچه گفتید درست و بعضی دیگر نادرست

(۱) - همان مأخذ، ج ۲، ص ۱۱۰-۱۱۱.

(۲) - اعراف / ۱۶۳.

(۳) - گروه اسبور ماهیهای دریایی مشهوری است که از جمله آنها، مرجان و سرغوس و سرب و کحلاء و مانند اینها، می‌باشد. الحیوان، ج ۳، پاورقی، ص ۲۹۵. م.

(۴) - الحیوان، ج ۴، ص ۱۰۱.

شبهه های تفسیری قرآن، ص: ۲۲۴

است، خدا می‌فرماید: «ماهیها در روز تعطیل می‌آمدند و در روز غیر تعطیل نمی‌آمدند» و روز شنبه در همه هفته‌ها و هفته‌ها در همه ماهها وجود دارد و این امر ثابت می‌کند که زمانها با یکدیگر تفاوتی ندارند و روز تعطیل (شنبه) گاهی در زمستان و گاهی در تابستان و گاهی در پاییز و یا در میان اینها می‌باشد، اما این حکم از باب اختلاف زمانها نیست از قبیل زمانی که ماهی می‌آید یا نمی‌آید و زمان حمله حیوانات و موقع تخم‌گذاری و اوقات کشاورزی و جزرومد (دریا) و آمدن باران و این که درختان چگونه برگ و میوه‌ها را می‌ریزند و مارها پوست می‌اندازند و بز کوهی چگونه شاخش را می‌اندازد و پرندۀ چگونه آواز می‌خواند و چه وقت ساکت می‌شود ...

ما به شگفتیهای موارد مختلف طلوع ستارگان و رابطه جزرومد (آبها) با مقدار کمال و یا نقصان قرص ماه اقرار داریم و هرچه از این قبیل جریانات تحقق یابد، نشانه‌ای از وحدانیت حق تعالی است.

پس هرگاه کسی به اهل شریعت که از ساحل نشینان دریا، یا رودخانه، یا ساکنان درّه یا چشمه‌سار است؛ بگوید: ماهیان در هر روز شنبه برای شما حاضر می‌شوند و یا بگوید: در هر ماه رمضان حضور می‌یابند، با این که ماه رمضان در زمانهای مختلف:

تابستان و زمستان و بهار و پاییز تحوّل می‌یابد و روز شنبه هم در همه زمانها در گردش است. این خود از شگفتیهایی است که دلیل بر وحدانیت خداوند و صدق گوینده این خبر است و نشان می‌دهد که این خبر از سوی ذاتی فرستاده شده است که همه اینها در

قبضه قدرت اوست و این جریان، از نظم موجود و عادت معمول طبیعی بیرون است و تفاوت میان زمانها به نحوی که بیان کردم امری آشکار می‌باشد و ستایش، مخصوص خداوند است.» (۱)

جاحظ همچون برخی از معاصران ما در تفسیر آیات قرآن، به علوم تجربی متوسل نمی‌شود، لکن در تفسیر برخی آیات سوره یوسف، مطلب زیرکانه‌ای را طرح می‌کند که در آن، میان حکمت الهی و قوانین شناخته‌شده علمی فرق می‌گذارد، اکنون به

(۱) - الحیوان، ج ۴، ص ۱۰۰-۱۰۴.

شيوه های تفسیری قرآن، ص: ۲۲۵

سخن او گوش می‌دهیم: «آنچه راجع به حس بویایی بعضی انسانها و بهایم و درندگان و موشها و مورچگان، حکایت می‌شود، غیر از چیزی است که قرآن در شأن یعقوب و یوسف از آن سخن می‌گوید: یعقوب علیه السلام گفت: من بوی یوسف را درک می‌کنم، اگر مرا تخطئه نکنید. شنوندگان گفتند: به خدا قسم تو هنوز پریشانی حواس سابق را داری.

این سخن یعقوب پس از آن بود که یوسف گفت: «این پیراهن مرا ببرید و بر رخسار پدرم بیندازید تا بینا شود و آن‌گاه تمام خانواده‌تان را به سوی من بیاورید». بدین سبب، خداوند فرموده است: «همین که کاروان از مصر بیرون آمد گفت: من بوی یوسف را استشمام می‌کنم اگر مرا تخطئه نکنید» و سپس فرمود: «پس از آن که بشیر آمد و پیراهن را بر رخسار یعقوب افکند، بینایی اش به او بازگشت» (۱). و این نشانه (نبوت و معجزه) ای بود که تنها از یعقوب آشکار شد، زیرا مردم عادی همین که فرزندان شان از جلو رویشان دور شوند، بوی آنها را احساس نمی‌کنند و حتی اسب که بوی بچه‌اش را زیاد از حد معمول، دو برابر و سه برابر انسان احساس می‌کند، چنین توانی ندارد. پس انسان چگونه می‌تواند با حس شامه خود بوی فرزندش را از پیراهن او در همان ساعتی که وی اندکی از زمین مصر فاصله گرفته است، حس کند؟ و به این دلیل است که یعقوب بعدها گفت:

«آیا به شما نگفتم: من از جانب خداوند چیزی می‌دانم که شما نمی‌دانید.» (۲)

(۱) - یوسف / ۹۲-۹۶.

(۲) - الحیوان، ج ۴، ص ۴۲۶. از نمونه‌های دیگری که جنبه علمی دارد، تفسیر جاحظ از بعضی آیاتی می‌باشد که به شناخت زمان از روی حالات ماه استناد جسته است، همان مأخذ، ج ۱، ص ۴۶-۴۷. نمونه دیگر از تفسیر علمی جاحظ گفتار اوست درباره بالهای فرشتگان آن‌گاه که گروهی بر قرآن خرده می‌گیرند که چرا درباره بالها عدد فرد را بیان کرده است؟ همان مأخذ، ج ۳، ص ۲۳۱-۲۳۳ و نیز تفسیر آنچه بعضی برای نیروی شنوایی شتر مرغ بدان استدلال کرده‌اند، همان مأخذ، ج ۴، ص ۳۸۶-۳۸۸. درباره رد اشکالی که بعضی در آیه رجم به وسیله شهابها وارد کرده و گفته‌اند: اگر این شهابها برای رجم است، ما هرگز ستاره‌ای را ندیده‌ایم که جای خود را خالی کند، همان مأخذ، ج ۶، ص ۴۹۶-۵۰۲، جاحظ نظریه استادش نظام درباره عالم هستی را مورد اشکال قرار می‌دهد. نظام گفته است: آب و آتش در آن درخت گرد آمده‌اند و

شيوه های تفسیری قرآن، ص: ۲۲۶

تفسیر روان‌شناسی

از همان آغاز کودکی، در پیرامون جاحظ عواملی وجود داشت که باعث رشد فکری و بیداری و تیزبینی وی شد. او در خانواده‌ای رشد یافت که عوامل دوستی و فرمانبرداری در فضای آن حاکم بود. و سپس مزه تلخ یتیمی و سختی فقر را چشید، زیرا مادرش هزینه او را عهده‌دار بود و او هم به مادرش در تهیه ضروریات زندگی کمک می‌کرد. (۱)

افزون بر تمام اینها، او بسیار زشت و سیاه‌چرده بود و چشمانی درشت و برآمده و قامت و گردن کوتاه و گوشهایی کوچک داشت. (۲)

مردم از روی نفرت به او می‌نگریستند و او خود نیز این را حس می‌کرد و هر نگاهی بسان یک خطر او را رنج می‌داد و می‌فهمید که همه درباره او سخن می‌گویند. او با چنین حساسیتی رشد کرد. جاحظ وقتی که به کمال علمی رسید، با راه یافتن به دربار خلفا و وزرا و اشراف به قلّه ترقی صعود کرد و از چگونگی کاهش و افزایش تمایلات انسانی و بهره‌گیری از آنها، آگاهی یافت و هنگامی که با دربار سلطان رابطه برقرار کرد، با حسد حسودان و دشمنی دشمنان روبه‌رو گشت. کتابهای او، نشانه‌های جدیدی از شناخت وی نسبت به حالات روحی انسان بود. (۳)

برای اثبات نظریه خویش به آیاتی از قرآن استدلال کرده است.

(۱) - یاقوت در معجم الادباء، ج ۱۶، ص ۷۴ می‌نویسد: جاحظ در بسیحان از نواحی بصره، نان و ماهی می‌فروخت.

(۲) - شارل یلّات، الجاحظ، ص ۱۰۰، چاپ دمشق، دار الیقظة العربیة ۱۹۶۱ م.

(۳) - به عنوان مثال جاحظ را می‌بینیم که در یک روش روان‌شناسانه، چگونه جد را با هزل درآمیخته است، زیرا می‌داند که وقتی تمام مطلب جدی باشد طبیعت خواننده خسته می‌شود و نشاطش به سستی می‌گراید. الحیوان، ج ۶، ص ۱۵ و در موارد فراوانی از کتابها و رساله‌هایش بحثهای مفصلی در این موضوع به چشم می‌خورد که نیاز به بحث جداگانه دارد.

شيوه های تفسیری قرآن، ص: ۲۲۷

جاحظ با توجه به این که شناخت دقیقی از متن قرآن دارد و معنای آن را درک می‌کند به تأویل قرآن می‌پردازد تا به چیزی فراتر از معنا برسد که عبارت است از شناخت درست روان انسان و درک عمیق از حالات او و این روشی است که امروزه ما به وسیله آن می‌توانیم معنای نصّ قرآن را به دقت بررسی کنیم، با این تفاوت که ما در روان‌شناسی چیزهای تازه‌ای را کشف کرده‌ایم که جاحظ در عصر خود، به آنها دسترسی نداشته است.

جاحظ درباره ضرورت بیان می‌گوید: «مقصود بیانی است که خداوند آن را وسیله ارتباط میان مردم، راهی برای بازگو کردن نیازمندیها، و برطرف کننده موانع دوستیها، عامل از میان برداشتن شبهه‌ها و درمان سرگردانیهایشان قرار داده است؛ زیرا مردم مقصود یکدیگر را بهتر و آسان‌تر درک می‌کنند.

پی‌بردن به حکمت‌های ظریف و گنجینه‌های ادب و چشمه‌های علوم موجود در اجسام بی‌جان و ماده‌های بی‌حرکت، بسیار دشوار است و این کار تنها از طریق اندیشه‌های تیزبین و بینش عمیق و بی‌نقص و پرهیز از هوسهای نفسانی، امکان‌پذیر است. همچنین به این دلیل که هر موجودی همتای خود را بهتر از دیگران درک و نسبت به او آرامش و شیفتگی بیشتر احساس می‌کند؛ چهارپایان و درندگان نیز از این قانون، مستثنی نیستند. همچنان که کودک، زبان کودک را بهتر می‌فهمد و الفتش به او بیشتر و گرایشش به سوی او زیادتر است. و همچنین است رابطه عالم با عالم و جاهل با جاهل.

خداوند نیز به پیامبر صلی الله علیه و اله می‌فرماید: «اگر فرشته‌ای را به پیامبری بفرستیم، او را هم به صورت انسانی درآوریم. (۱)»

دلیلش این است که انسان سخن انسان را بهتر می‌فهمد و سرشت او با سرشت وی دمسازتر و شنوایی یکی از دیگری بیشتر است. (۲)

جاحظ آیاتی را که حالات روحی اعراب را بیان کرده، یاد می‌کند تا سخنش را درباره فضیلت تفهیم‌کننده و تفهیم‌شده در آیات، بیان کند: «... سپس خداوند متعال در

(۱) - انعام / ۸.

(۲) - الحیوان، ج ۱، ص ۴۴ - ۴۶.

شيوه های تفسیری قرآن، ص: ۲۲۸

باب دیگری راجع به ویژگیهای قریش و عرب فرموده است: «آیا خواب و خیالهای باطلشان آنان را به این تکذیب وامی‌دارد؟» (۱) و نیز فرموده است: «پس ای هوشیاران عالم، از این حادثه پند و عبرت گیرید» (۲) و نیز فرموده است: «بین که چه نسبتها به تو می‌دهند؟» (۳) و نیز برطبق این روش فرموده است: «نزدیک بود کافران به چشمان بد خود تو را چشم‌زخم زنند.» (۴) شاعر درباره نگاه دشمنان به یکدیگر می‌گوید:

یتفارضون اذا التقوا فی توقف نظرا یزیل مواطیء الأقدام «وقتی به یکدیگر برخورد می‌کنند، چنان با گوشه چشم نگاه می‌کنند که گویی می‌خواهند دیگری را بر زمین بکوبند.»

خدای تعالی فرموده است: «رسولی برای قومی نفرستادیم مگر به زبان قومش تا معارف و احکام را بر ایشان بیان کند» (۵)، زیرا مدار امور، بر بیان و تبیین و تفهیم و تفهّم است و هرچه زبان رساتر باشد، پسندیده‌تر است، چنان‌که دل نیز این چنین است. هر چند کسی که مطلب را به تو بفهماند با کسی که آن را از تو بفهمد در فضیلت شریکند، فهماننده بر کسی که از او می‌فهمد، فضیلت دارد، همچون فضیلت معلّم بر متعلّم. این چنین است ظاهر این ماجرا و این داوری، مگر در مواردی خاصّ و اندک که قابل ذکر نیست.» (۶)

جاحظ، خطّ را در قرآن از دیدگاه روان‌شناسی و ایجاد رعب و وحشت بررسی می‌کند: «خدای تعالی فرموده است: کراماً کاتبین» (۷)، «فرشتگان مقرب خدا، نویسندگان اعمالند و هر کار کنید می‌دانند»، و نیز فرموده است: «این کلمات بزرگ الهی در صحیفه الواح پرارزشی ثبت است، الواحی والاقدر و پاکیزه به دست سفیرانی والا مقام و نیکوکار» (۸) و نیز فرموده است: «اما کسی که نامه اعمالش را به دست راستش

(۱) - طور / ۳۲.

(۲) - حشر / ۲.

(۳) - اسراء / ۴۸.

(۴) - قلم / ۵۱.

(۵) - ابراهیم / ۳.

(۶) - البیان و التبیین، ج ۱، ص ۱۲ - ۲۱.

(۷) - انفطار / ۱۱ - ۱۲.

(۸) - عبس / ۱۲ - ۱۵.

شيوه های تفسیری قرآن، ص: ۲۲۹

دهند ...» (۱) و نیز فرموده است: «و امّا کسی که نامه اعمالش از پشت سر به دست چپش داده شود» (۲) و فرموده است: «تو خود کتاب اعمالت را بخوان که خود تنها برای رسیدگی به حسابت کافی هستی» (۳). هرچند اگر اعمالشان نوشته نمی‌شد به گونه‌ای نگهداری می‌شد که از یاد نمی‌رفت، اما خدای متعال می‌داند که نوشته محفوظ و نسخه‌های آن برای بیدار ساختن و هشدار دادن رساتر است و در دلها بیشتر ایجاد ترس می‌کند.» (۴)

او درباره خصوصیات روحی عموم انسانها در هر زمان و هر مکان و آنچه مربوط به آن است می گوید: «خداوند در قرآن، پاسخ قریش و مشرکان عرب بر پیامبر صلی الله علیه و اله را آورده است. از این رو، الفاظ، مقاصد و تلاشهای آنان را که با آنچه تمام امتهای گذشته در پاسخ به پیامبران خود انجام داده‌اند برابر دانسته و در این باره گفته است: تَشَابَهَتْ قُلُوبُهُمْ «۵»، «دلهاشان در ناهمی شبیه یکدیگر است» و نیز گفته است: أ تَوَاصَوْا بِهِ «۶»، «آیا مردم اعصار، یکدیگر را به این تکذیب، سفارش کرده‌اند؟» و بعد فرموده است: وَ خُضْتُمْ كَالَّذِي خَاضُوا «۷»، «شما هم مانند آنها در شهوات فرورفتید» و نمونه‌هایی از این قبیل فراوان است. مگر نه این است که ملا-حظه می‌کنید بافندگان در هر زمان و مکانی که باشند، از لحاظ خشم و نادانی و کودنی و ستمگری با یکدیگر یکسان هستند و همین طور طبقات گوناگون برده‌فروش، همگی در هر زمان و هر مکان، شبیه یکدیگر هستند و نیز همه حجامتگران روی زمین علاقه به شراب دارند هرچند از نظر شهر و نژاد و سن مختلف باشند. و نیز می‌بینید که هر زندانی و مضرابی در نزد سلطان و حاکم می‌گوید:

من مظلوم واقع شده‌ام، چنان که شاعر گفته است:

لم يخلق الله مسجوناً تسائله ما بال سجنك إلا قال مظلوم «اگر از هر زندانی که سؤال کنی که چرا زندانی شده‌ای؟ می‌گوید: من مظلوم» و

(۱) - حاقه / ۱۹ و انشقاق / ۷.

(۲) - انشقاق / ۱۰.

(۳) - اسراء / ۱۴.

(۴) - الحیوان، ج ۱، ص ۶۲.

(۵) - بقره / ۱۱۸.

(۶) - ذاریات / ۵۳.

(۷) - توبه / ۶۹.

شبهه های تفسیری قرآن، ص: ۲۳۰

هرگاه دو نفر متخاصم در نزد حاکم بروند، هریک خود را مظلوم و طرف مقابل را ظالم می‌داند. «۱»

سپس جاحظ به حبّ وطن اشاره می‌کند که خداوند آن را در فطرت و روح انسان قرار داده است: «خداوند از حبّ وطن که در سرشت انسان است خبر داده و گفته است:

«و پاسخ دادند که چرا در راه خدا نجنگیم و حال آن که دشمنان، ما و فرزندانمان را از دیارمان بیرون کردند.» «۲» و نیز فرموده است: «و اگر به آنها حکم می‌کردیم که خود را بکشید یا از خانه‌های خود بیرون روید، اطاعت نمی‌کردند مگر اندکی از آنها.» «۳»

«۴»

براساس نظریه جاحظ، ترس از شیطان، یک تصویر ثابت در دل و جان هر انسانی دارد که با توجه به تفاوت‌های افراد از لحاظ محیط و ویژگیها آنان را می‌ترساند. و لذا خداوند می‌فرماید: «آن زقوم به حقیقت درختی است که از بن دوزخ برآید؛ میوه‌اش در خباثت‌گویی سرهای شیاطین است.» «۵» مردم هرگز شیطان را به شکل خاصی ندیده‌اند، اما خداوند متعال سرشت همه امتها را به گونه‌ای آفریده است که چهره شیاطین را زشت و ناپسند به نظر آورند به طوری که این زشتی در میان آنان به صورت ضرب‌المثل درآمده است. گویی همه این امتها- از پیشینیان و پسینیان- با قبول این تنفر و زشتی، شیطان را به عنوان نماد پلیدی و بدی پذیرفته‌اند. «۶»

(۱) - الحیوان، ج ۲، ص ۱۰۵ - ۱۰۶.

(۲) - بقره / ۲۴۶.

(۳) - نساء / ۶۶.

(۴) - همان مأخذ، ج ۳، ص ۲۲۸.

(۵) - صافات / ۶۵.

(۶) - الحیوان، ج ۴، ص ۳۹ - ۴۰. نمونه دیگر: جاحظ علّت روانی ترس قوم فرعون از عصای موسی را این می‌داند که به مار تبدیل شده، همان مأخذ، ص ۱۵۸ - ۱۶۲. به نظر جاحظ در تمام مخلوقات خداوند، الهامات نفسانی وجود دارد. همان مأخذ، ج ۱، ص ۳۳ - ۳۵ و درباره هدهد سلیمان از مشارکت او با انسان در حس و توجه او به تمایز بین هدایت و گمراهی سخن می‌گوید، همان مأخذ، ج ۴، ص ۷۷ - ۸۵ و نیز تفسیری نقل می‌کند که ظاهراً از شخص معتزلی است و در آن، برای تبسم سلیمان از سخن مورچه علّت نفسانی بیان کرده است، همان مأخذ، ص ۲۰.

شيوه های تفسیری قرآن، ص: ۲۳۱

تفسیر روایی

اگر اجازه دهید، ما بدون تردید جاحظ را یک مفسّر روایی می‌شماریم، زیرا وی تفسیرهای روایی را نقل می‌کند، اما هدف ما در این جا، بیان موضع جاحظ در برابر انواع تفسیرهای روایی است. در برخی موارد، تفسیری به چشم می‌خورد که به متن نزدیک است و چندان تفاوتی با معنای ظاهری ندارد و در جای دیگر نوآوریهای تفسیری را می‌بینیم که با اصل متن هماهنگی ندارد و تنها چیزی که در آن، مورد توجه است گزارشهای شگفت‌انگیز و معانی تازه است. در مورد سوم، تفسیرهای داستانی را مشاهده می‌کنیم که از ساخته‌های ذهنی و یا آثار مردمانی است که با ورودشان به اسلام میراثهای افسانه‌ای خود را در تفسیر قرآن وارد کرده‌اند. لیکن ما قبل از آن که به تفصیل تمام این موارد پردازیم، نخست به نظریه جاحظ درباره تفسیر روایی اشاره می‌کنیم و به دنبال آن به جایگاه او، در برابر تمام انواع تفسیر روایی می‌پردازیم.

مورد اول: هر تفسیری که برخلاف عقیده یا مذهب نباشد و معنای متن هم از آن برآید، جاحظ آن را جایز می‌داند و در مقابل آن ایستادگی نمی‌کند و از این رو، در موضوع دعا به چند تفسیر روایی اشاره می‌کند که عبارت آن چنین است: «عبد العزیز بن ابان از طرف سفیان، درباره این سخن خداوند: دَعَوَاهُمْ فِيهَا سُبْحَانَكَ» (۱)، «اهل بهشت در آن جا زبان به تسبیح خدا گشایند» می‌گوید: هر گاه یکی از آنها بخواهد خدای را بخواند می‌گوید: سُبْحَانَكَ اللَّهُم.

سفیان از ابن جریج از عکرمه در تفسیر این سخن خداوند: قَدْ أُجِيبَتْ دَعْوَتُكُمَا (۲)، «دعای شما مستجاب شد» می‌گوید: موسی علیه السلام دعا می‌کرد و هارون آمین می‌گفت، از این رو خداوند هر دو نفرشان را دعاکننده شمرد.

وقتی که یونس در دریا افتاد، ماهی برای محافظتش مأمور شده بود و چون او را بلعید و به قرارگاهی در قعر زمین رفت، یونس در آن جا صدای تسبیح از سنگریزه‌ها

(۱) - یونس / ۱۰.

(۲) - یونس / ۸۹.

شيوه های تفسیری قرآن، ص: ۲۳۲

شنید، پس در میان تاریکیها صدا زد: «خدایی جز تو نیست، پاک و منزهی تو، من از ستمکارانم» (۱) عبد العزیز گفته است: مقصود از تاریکیهای سه گانه: تاریکی شکم ماهی و تاریکی قعر دریا و تاریکی شب است و نیز خداوند می فرماید: «اگر یونس به تسبیح خدا نمی پرداخت، تا قیامت در شکم ماهی می زیست.» (۲) (۳)

اکنون به موضع جاحظ درباره برخی از تفاسیر روایی می نگریم که در مورد اخته کردن حیوانات نقل می کند و از میان آنها تفسیری را برمی گزیند که در فهمیدن هر معنایی بر یک قاعده اساسی استوار است و آن این که ساختار سخن بیانگر این معنا باشد و ما از پیش خود بدون دلالت لفظی یا سیاق معنوی، آن سخن را بر معنایی حمل نکنیم. سخن جاحظ این است: «... ابو جعفر رازی می گوید: ربیع بن انس از انس بن مالک درباره این سخن خداوند که شیطان گفت: «و من به آنها امر می کنم که آفرینش خدا را تغییر دهند.» (۴)

می گوید: مقصود، خصی کردن است. ابو بکر هذلی از عکرمة نقل کرده است که مراد، اخته کردن حیوانات است. و سعید بن جبیر گفته است: عکرمة، خطا گفته، بلکه مقصود، دین خداست.

نصر بن طریف از قتاده و او از عکرمة حدیث کرده که منظور از تغییر خلقت خدا، خصی کردن چهارپایان است؛ اما وقتی که این سخن به مجاهد رسید، گفت: او دروغ گفته، بلکه مقصود، آیین الهی است.»

جاحظ با پایه ریزی قاعده فهم معنا در انتقاد سعید بن جبیر و مجاهد از عکرمة، تفصیل قایل شده و گفته است: «از عجایب است که آنچه عکرمة گفته، صواب است نه خطا و حتی اگر خطا هم بود برای هیچ کس جایز نبود که به او بگوید: دروغ گفته است، زیرا مردم در مورد خطای رأی کسی که مجتهد است و حق رأی دارد، چنین سخنی نمی گویند.

اگر انسانی سخن خداوند: فَلْيَعِزَّنْ خَلْقَ اللَّهِ را بشنود و بگوید: مقصود، اخته

(۱) - انبیاء / ۸۷.

(۲) - صافات / ۱۴۳ - ۱۴۴.

(۳) - البیان و التبیان، ج ۳، ص ۲۸۳ - ۲۸۴.

(۴) - نساء / ۱۱۹.

شبهه های تفسیری قرآن، ص: ۲۳۳

کردن است از او پذیرفته نمی شود، زیرا لفظ آیه، بر شیء خاصی دلالت نمی کند و هر گاه لفظ عام باشد، کسی نمی تواند چیز خاصی را اراده کند، مگر آن که پیامبر صلی الله علیه و اله با تلاوت آیه، آن را یاد کند یا جبرئیل بگوید. زیرا خداوند متعال چیزی را پنهان نمی کند و در نیت نمی گیرد و چنان نیست که هم اراده خاص کند و هم اراده عام، بلکه دلالت در ساختار سخن است.

بنابراین، شکل سخن، خود، اراده و قصد است و میان سخن خداوند با او، فاصله ای نیست، در حالی که میان مردم و سخن آنان، فاصله وجود دارد. خدا بسی بزرگتر است از آنچه «مشبهه» به او نسبت می دهند. آن گاه جاحظ تفسیری را برای آیه بیان می کند که ابن عباس و عکرمة با آن موافقند: «ابو جریر از عمّار بن ابی عمّار نقل می کند که ابن عباس درباره سخن خداوند: «به آنها امر می کنم که آفرینش خدا را تغییر دهند» گفته است: مقصود، اخته کردن است. ابو جریر از قتاده، از ابن عباس همانند آن را نقل کرده است.» (۱)

مورد دوم: جاحظ درباره تفسیر روایی که تکلف و زحمت در آن باشد، موضع مخالفت فرمایش می گیرد. او بر رأی استادش - نظّام - درباره آیاتی که در تفسیر روایی آنها دچار زحمت شده ایراد گرفته است، زیرا لفظ متن بر آن دلالت نمی کند. او گفته است:

«ابو اسحاق پیوسته می گفت: به گفته بسیاری از مفسران اعتماد نکنید، اگر چه خود را به امامت جامعه منصوب کنند و به هر مسأله‌ای پاسخ دهند، زیرا اکثر آنها بدون مدرک و پایه سخن می گویند و هر مفسری که شگفت‌انگیزتر سخن گوید، نزد مردم محبوبتر است و از جمله این مفسران عکرمه و کلبی، و سدّی و ضحاک و مقاتل بن سلیمان و ابو بکر اصم می‌باشند که همه در یک خطاند. پس چگونه به نظریات اینها اعتماد و به درستی آنها آرامش خاطر پیدا کنم و حال آن که گفته‌اند...» آن گاه نمونه‌هایی از مواردی که آنان در تفسیر آن به زحمت افتاده‌اند ذکر و سپس انتقاد می‌کند: «... درباره سخن خداوند: «و این که مکانهای سجده از خداست»^۲ گفته‌اند: خداوند سجده‌هایی را

(۱) - الحیوان، ج ۱، ص ۱۷۹ - ۱۸۰.

(۲) - جنّ / ۱۸.

شبهه های تفسیری قرآن، ص: ۲۳۴

که در آن نماز می‌خوانیم اراده نکرده، بلکه مقصود پیشانیها و هر چه مردم بر آن سجده می‌کنند، می‌باشد از قبیل دست‌وپا و پیشانی و بینی و دو سر زانو ...

درباره سخن خداوند: «آیا به شتر نگاه نمی‌کنید که چگونه آفریده شده است؟»^۱، گفته‌اند: مراد شتر و ناقه نیست، بلکه مقصود ابرهاست. درباره سخن خداوند:

وَيْلٌ لِّلْمُطَفِّفِينَ^۲، «وای بر کم‌فروشان» گفته‌اند: «ویل» وادی است در جهنم و سپس به توصیف این وادی پرداخته‌اند، و حال آن که معنای ویل در سخن عرب شناخته شده است و چگونه چنین نباشد در صورتی که در دوران جاهلیت پیش از اسلام از مشهورترین سخنان آنها بوده است؟.

عده دیگری در مورد این سخن خداوند: عَيْنًا فِيهَا تُسَمَّى سَلْسَبِيلًا^۳، «در آن جا چشمه‌ای است به نام سلسبیل» می‌گویند: برخی از روی اشتباه بعضی از کلمات را به بعضی دیگر چسبانده‌اند. آنها گفته‌اند: اصل آیه چنین است: سل سیلا الیها یا محمّد صلی الله علیه و اله: «راهی به سوی بهشت از خدا بخواه ای محمّد صلی الله علیه و اله» و اگر چنین باشد معنای «تسّی» چه می‌شود؟ و چه چیزی نامگذاری می‌شود و آن چیز، چیست؟^۴

جاحظ هرگز تفسیر روایی را که چیزی را بر مضمون نصّ تحمیل کند که در آن نباشد، جایز نمی‌داند. او می‌گوید: «واقعی از برخی اساتیدش روایت می‌کند که زبان موسی علیه السلام نارسایی داشت و بر آن موهایی روییده بود و حال آن که قرآن بر این معنا دلالت ندارد و سخن خداوند: «خدایا عقده زبانم را بگشا»^۵ دلیل بر چنین مفهومی نیست.»^۶

این گروه از مفسران با نقلهای خود کارهای شگفت‌انگیزی انجام داده‌اند تا بازار خود را نزد توده مردم رونق بخشند. اما گروه‌های دیگری وجود دارند که از روی هواوهوس، این تکلفها را مرتکب

(۱) - غاشیه / ۱۷.

(۲) - مطفّفین / ۱.

(۳) - دهر / ۱۸.

(۴) - الحیوان، ج ۱، ص ۳۴۳ - ۳۴۶.

(۵) - طه / ۲۷.

(۶) - البیان و التبیان، ج ۱، ص ۳۷.

شيوه های تفسیری قرآن، ص: ۲۳۵

می‌شوند و گویی عطر خوشبو را در خدمت افکارشان می‌گیرند. و همین‌طور است تأویل صوفیه که غرق در خیالات خود هستند، چنان که جاحظ می‌گوید: «خدای عزّ و جلّ فرموده است: وَالتَّيْنِ وَ الزَّيْتُونِ، «سوگند به انجیر و زیتون». زید بن اسلم خیال کرده است که مقصود از «تین» دمشق (شام) و از «زیتون» فلسطین است. برای غلّو کنندگان در این گفتار تأویلی است که میل ندارم از آن، نامی به میان آورم.

خداوند متعال آیه را به صورت قسم ذکر کرده است، در حالی که دمشق به دمشق و فلسطین به فلسطین معروف است نه به تین و زیتون و تو تنها می‌توانی از «تین» به مقدار طعم خشک و تر آن و نیز به پنهان شدن زیر برگ و شاخه‌هایش پی‌بری و بدان بسنده کنی...» او پس از آن که منافع درخت انجیر و زیتون را برمی‌شمارد، به این نتیجه می‌رسد که اگر انسان به این منافع مادی دنیایی بسنده کند، «گمان بد به قرآن برده و ارزش تأویل را نمی‌داند، زیرا عظمتی که خداوند به این میوه‌ها داده و به آنها سوگند خورده و با نام بردنشان آنها را ستوده، تنها به خاطر همین منافع مادی نیست.»

هرچند جاحظ هدف از قسم خوردن خداوند به این دو میوه را بیان نکرده، اما با سخن گفتن از تأمل درباره پست‌ترین مخلوقات، مطلب را روشن ساخته و چنین گفته است: «اگر با دید عبرت به بال مگس بنگری و اندیشمندانه به آن توجه کنی، به شرط این که تیزبین و دارای ابزار مناسب و شناگر دریای معانی باشی...، چاههای عمیق و پوستهای بزرگ و پروسعت را از چیزهایی که موجب عبرت تو شود، پرخواهی کرد...» (۱)

پس هدف این است که این چنین، در حکمت آفرینش تأمل گردد، و درسها و پنجهایی از این عالم هستی گرفته شود.

اما جاحظ درباره صوفیه، و از احمد بن حائظ که معتزلی بوده و اندیشه‌های موهومی داشته است، با کمال زیرکی به انتقاد پرداخته و چنین گفته است: «ابن حائظ و گروهی از نادانان صوفیه، گمان کرده‌اند که در میان زنبوران عسل، پیغمبرانی وجود دارند، زیرا خداوند فرموده است: وَ أَوْحَىٰ رَبُّكَ إِلَى النَّحْلِ (۲)»، «پروردگارت به زنبور

(۱) - الحیوان، ج ۱، ص ۲۰۸ - ۲۰۹.

(۲) - نحل / ۶۸.

شيوه های تفسیری قرآن، ص: ۲۳۶

عسل وحی کرد» و نیز گمان کرده‌اند که حواریون، پیامبرانند، زیرا خدا فرموده است: وَإِذْ أَوْحَيْتُ إِلَى الْحَوَارِيِّينَ (۱)، «یاد کن هنگامی را که به حواریون وحی کردم».

می‌گوییم بنا به گفته شما نباید تنها برخی از زنبوران عسل پیامبر باشند، بلکه باید تمام آنها پیامبر باشند، زیرا خدا به‌طور عام گفته است: «پروردگارت به زنبور عسل وحی کرد، و این امر را به مادران و پادشاهان و ملکه‌های آنها اختصاص نداده، بلکه به‌طور اطلاق گفته است. وانگهی اگر شما مسلمانید، این گفته هیچ‌یک از مسلمانان نیست و اگر مسلمان نیستید، پس چرا سخنی را که نزد شما باطل است، دلیل بر نبوت زنبور عسل آورده‌اید؟» (۲)

با توجه به این که ابن حائظ از شاگردان نظام است و جاحظ در این جا از وی انتقاد می‌کند و نیز با توجه به این که ابو بکر اصم، معتزلی بوده و جاحظ انتقاد نظام از ابو بکر را بیان کرده، می‌فهمیم که تکلف در تأویل به چیزی که در نص دلیلی بر آن نباشد، از دیدگاه جاحظ مردود است به‌ویژه اگر این تأویل به خاطر اثبات یک نظریه و یا مذهب صورت نگرفته، بلکه با هدف بازارگرمی نزد توده مردم انجام شده باشد.

مورد سوم: جاحظ درباره طرفداران تفسیر روایی به‌ویژه، تفسیری که به بررسی داستانها می‌پردازد دو موضع متفاوت دارد:

موضع نخست: اگر طرفداران این تفسیر، معتزله عقل‌گرا باشند، از آنها با احترام و تقدیر یاد می‌کند.

از باب مثال راجع به فضل بن عیسی رقاشی، داستان پرداز معتزله که در نقل داستانها با سجع و قافیه سخن می‌گفت، چنین می‌گوید: «... عمرو بن عبید و هشام بن حسان و ابان ابن ابی عیاش در مجلس فضل حاضر می‌شدند، یک روز داوود بن هند، به او گفت: اگر، تو قرآن را به رأی خود تفسیر نمی‌کردی، ما به مجلس تو می‌آمدیم. فضل گفت: آیا من حلالی را حرام و یا حرامی را حلال می‌کنم؟ و او آیاتی را تلاوت می‌کرد که

(۱) - مائده / ۱۱۱.

(۲) - همان مأخذ، ج ۵، ص ۴۲۴ - ۴۲۵.

شيوه های تفسیری قرآن، ص: ۲۳۷

در آنها از بهشت و دوزخ و مرگ و حشر و مانند اینها یاد شده بود.» (۱)

از عبارت اخیر جاحظ معلوم می‌شود که فضل در نقل داستانها مردم را با استفاده از تشویق و تهدید، به پند و اندرز گرفتن دعوت می‌کرده و خردها را به اندیشیدن توجه می‌داده است. چنان‌که جاحظ این عبارت پندآمیز را از او یاد می‌کند: «فضل بن عیسی بن ابان در داستانهایش می‌گوید: از زمین بپرس و بگو: چه کسی نهرهای را جاری ساخته، درختهای را کاشته و میوه‌های را چیده است؟ پس اگر به گفتگو پاسخ ندهد به موعظه جوابت را خواهد گفت.» (۲)

یکی دیگر از داستان‌سرایان معتزله که جاحظ نام برده: «موسی بن سیار اسواری است که از افراد شگفت‌آور دنیا بود. در فارسی مانند عربی خوب سخن می‌گفت. وقتی در جای مشخص خود می‌نشست رجال عرب در طرف راست و رجال فارس، در طرف چپ او قرار می‌گرفتند، آیه‌ای از قرآن می‌خواند و برای عربها به عربی تفسیر می‌کرد، سپس رو به ایرانیان می‌کرد و برای آنها به فارسی تفسیر می‌کرد و معلوم نمی‌شد که به کدام زبان بهتر سخن می‌گوید.

معمولا وقتی که یک شخص به دو زبان بخواهد سخن بگوید یکی از آنها، بر دیگری غلبه دارد، بجز آنچه ما از موسی بن سیار اسواری نقل کردیم. در میان این امت، پس از ابو موسی اشعری کسی در قرائت از موسی بن سیار استادتر نبوده است و استادان پس از او به ترتیب عبارت بودند از: عثمان بن سعید بن اسعد و یونس نحوی و سپس معلی.» (۳)

جاحظ به روایت خود درباره کسانی که در مسجد موسی اسواری به تفسیر داستانی پس از وی پرداخته‌اند، ادامه می‌دهد و این اشخاص عبارت بودند از: «ابو علی اسواری که همان عمر بن فائد است و مدت سی و شش سال داستان، گفت. او تفسیر سوره بقره را آغاز کرد و قبل از آن که تمام قرآن را تفسیر کند، از دنیا رفت و چون از

(۱) - البیان و التبین، ج ۱، ص ۲۹۰ - ۲۹۱.

(۲) - الحیوان، ج ۱، ص ۳۵.

(۳) - البیان و التبین، ج ۱، ص ۳۶۸.

شيوه های تفسیری قرآن، ص: ۲۳۸

رفتارها و معاشرتها آگاه بود و انواع گوناگون تفسیر و تأویلهای را می‌دانست، چه بسا یک آیه را در چند هفته تفسیر می‌کرد. از باب مثال آیه جنگ بدر را می‌خواند و احادیث فراوانی را متناسب با آن حفظ داشت و داستانهایی از فنون مختلف به مناسبت ذکر می‌کرد و در تفسیر قرآن دخالت می‌داد. یونس بن حبيب سخن عرب را از او می‌آموخت و به آن استدلال می‌کرد و خصلتهای پسندیده او، فراوان است.

پس از ابو علی، قاسم بن یحیی، که همان ابو العباس ناییناست به تفسیر داستانی قرآن پرداخت و در داستان سرایی کسی همانند او دیده نشده است و شخص دیگری که با این دو، و پس از این دو به داستان گویی می پرداخت مالک بن عبد الحمید ناییناست. بعضی بر این گمانند که از ابو علی هرگز غیبت کسی شنیده نشد و با هیچ‌یک از مخالفان و حاسدان و سرکشان، معامله به مثل نکرد. «۱»

این است موقعیت مفسران داستان سرای معتزله از دیدگاه جاحظ. او زمانی نهایت اعتماد را به این شیوه تفسیری دارد که هدف این مفسران توجه دادن به نشانه‌های خدا و تشویق بر اندیشیدن در عظمت صنع او باشد و همچنین با استفاده از روش داستانی خود قرآن، مردم را از یک سو تشویق و از سوی دیگر تهدید کنند. چنان که خداوند می فرماید: «داستانهای گذشتگان را بر ایشان بخوان شاید بیندیشند» «۲» و نیز می فرماید: «در داستانهای گذشتگان برای صاحبان عقل پند و اندرزی کامل است.» «۳» و همچنین داستانهای قرآنی را با شیوه رسایی بیان کنند که در روح اثر گذارد و احساسات نهفته نیکی را در انسان برانگیزد چنان که هدف قرآن، از نقل داستانهایش، اثر گذاری در نفوس است، زیرا از احوال پیامبران و ملتهای گذشته چیزهایی را نقل می کند که حضرت رسول صلی الله علیه و اله آنها را نیز از قومش می بیند: وَكُلًّا نَقُصُّ عَلَيْكَ مِنْ أَنْبَاءِ الرُّسُلِ مَا نُثَبِّتُ بِهِ فُؤَادَكَ «۴»، «و ما، همه آنچه از اخبار پیامبران بر تو می خوانیم، برای این است که قلب تو را قوی و استوار سازیم.» و شاید شخصی مانند ابو علی اسواری مفسر داستان سرا، به

(۱) - همان مأخذ، ج ۱، ص ۳۶۸ - ۳۶۹.

(۲) - اعراف / ۱۷۶.

(۳) - یوسف / ۱۱۱.

(۴) - هود / ۱۲۰.

شیوه های تفسیری قرآن، ص: ۲۳۹

سبب تخصصی که در نقل سرگذشتها و تفسیر دارد، بتواند این هدف را پیگیری کند.

موضع دوم: دیدگاه دیگر جاحظ درباره مفسران روایی و نقل گرا آن است که در ابتدا از این گروه چهره‌ای مسخره آمیز و خنده آور ترسیم و سپس به غفلت و تزلزل اندیشه هایشان اشاره می کند.

اکنون می نگریم که چگونه جاحظ، دو شخصیت داستان سرا را به بازی می گیرد و می گوید: «به ابو عتاب جرّار گفتم: آیا عبد العزیز غزال را نمی بینی که در داستانهایش چه می گوید؟ گفت چه می گوید؟ گفتم می گوید: کاش خدای تعالی مرا نمی آفرید و من در این ساعت یک چشم می بودم. ابو عتاب گفت: در گفتارش کوتاهی کرده و آرزوی بدی نموده است. ایا من می گویم: کاش خدای تعالی مرا نمی آفرید و من در این ساعت نایینا و بی دست و پا، می بودم.» «۱»

جاحظ از ابو کعب قاضی، داستانی طنز آمیز نقل می کند و سپس در توصیف لطیفه‌ای از گفته‌های نغز او می گوید: «... و این ابو کعب کسی است که هر چهارشنبه در مسجد عتاب، داستان می گفت. روزی از آمدن خودداری کرد و مدت طولانی مردم در انتظارش بودند. ناگهان دیدند که فرستاده او آمد و گفت: کعب می گوید: به خانه هایتان بروید، زیرا من امروز به حالت مستی داخل صبح شدم.» «۲»

قصد جاحظ از این بیانات مسخره آمیز درباره مفسران داستان سرا، ناچیز شمردن گفته‌های آنها و شک در روایات ایشان است که از چنین اندیشه‌هایی صادر شده است،

(۱) - الحیوان، ج ۳، ص ۳۴ - ۳۵.

(۲) - الحیوان، ج ۳، ص ۲۴ - ۲۵. جاحظ درباره عبد الاعلای قصه گو، می گوید: چون تندرستی در او غلبه داشت، احتمال غفلت و بی خیالی درباره او می رود و از سخن خودش مصداقی بر این احتمال هم ذکر می کند. همان مأخذ، ج ۱، ص ۱۰۷. از شمامه حکایت می کند که گفت: بر روی غذا و نیز صورت یکی از داستان سرایان مگس می نشست، وی گفت: خدا قبرها را به وسیله شما زیاد کند یعنی بمیرید و معلوم است که مگس دفن و قبری ندارد. و شمامه از همین داستان سرا در آبادان شنید که می گفت: خدایا بر ما و تمام مسلمین شهادت را ارزانی بدار. همان مأخذ، ج ۳، ص ۳۲۴.

شيوه های تفسیری قرآن، ص: ۲۴۰

تا آن جا که آنها و داستانهایشان در بعضی مجالس به عنوان لطایف و نوادر اخبار شهرت یافته است. چنان که جاحظ می گوید: «برخی از مفسران و خبرنگران گمان کرده اند که اهل کشتی نوح از موش در آزار بودند. پس شیر، عطسه ای زد و از دو سوراخ بینی اش یک جفت گربه نر و ماده افتاد. از این رو، گربه شبیه ترین حیوان به شیر است و فیل یک جفت خوک از دبر خود خارج ساخت و از این رو خوک شبیه ترین حیوان به فیل است.

کیسان گفت: اگر این داستان درست باشد باید گربه نر، آدم گربه ها و گربه ماده، حوای آنها باشد. ابو عبیده به کیسان گفت: مگر

نمی دانی که برای هر نوعی از حیوانات آدم و حوایی وجود دارد؟ و خودش و بقیه حضار خندیدند.» (۱)

لیکن مفسران داستان سرای پرتلاش و جدی، از تکریم و احترام جاحظ برخوردار بودند و نزد او جایگاهی عظیم داشتند، چنان که وی درباره یکی از آنها می نویسد: «اما صالح المری کنیه اش ابو بشر، نیک گفتار و خوش مجلس بود، چنان که اصحاب ما گفته اند: وقتی که سفیان بن حبیب وارد بصره و نزد مرحوم عطار پنهان شده بود، آن مرحوم به او گفت: آیا می توانی یک نفر داستان سرا در این جا نزد ما حاضر کنی تا با تماس گرفتن با مردم و استماع از وی غم را از خود بزدایم؟ سفیان رفت و ابو بشر را با اکراه آورد. عطار گمان کرد که مقام او نیز مانند بعضی دیگر از قصه گویان است. اما وقتی که او آمد و به نطق و تلاوت قرآن وی گوش فراداد و شنید که می گوید: «شعبه از قتاده و قتاده از حسن برای ما حدیث کرد» شیوه بیانی را از او دید که هرگز تصور نمی کرد. پس سفیان رو به آن مرحوم کرد و گفت: این که تو آورده ای قصه گو نیست، بلکه بیم دهنده است.» (۲)

اشکالی که جاحظ بر مفسران روایی می گیرد درباره گفتارهای خرافی و افسانه‌ای آنهاست. جاحظ در حقیقت، در برابر خرافه و افسانه موضع ادبی و دینی دارد. اما روایت

(۱) - الحیوان، ج ۱، ص ۱۴۶.

(۲) - الیابان و التیین، ج ۱، ص ۳۶۹. از جمله نمونه هایی که جاحظ مفسران روایی مورد وثوق را معتبر می داند، سخن او درباره جمعی از آنهاست. همان مأخذ، ص ۳۶۷ - ۳۶۸.

شيوه های تفسیری قرآن، ص: ۲۴۱

افسانه به عنوان روایتی ادبی بدون توجه به راست بودن مضمون آن، از نظر جاحظ اشکالی ندارد. چنان که درباره بچه غولها، می گوید: «برای مردم در این نوع داستانها انواعی از ادعاها به چشم می خورد و علمای بدانندیش آن را محقق و امکان پذیر می دانند، همانند انسانی که بر طبق ادعای آنان از بچه غولهاست، چنان که این موضوع را از عمر بن یربوع نقل کرده اند. و نیز ابو زید نحوی نقل می کند که ماده غولی در میان بنی عمیم زندگی می کرد تا این که، فرزندی زاید و همین که مشاهده کرد که از ناحیه سرزمین غولان نوری درخشید، به سوی آنها پرواز کرد.

شاعر می گوید:

رای برقاً فوضع فوق بکر فلا بک ما اسال و ما اغاما «روشنایی را دید و به سرعت به سویش پرید و گفت: تو برقی نیستی که باران می‌دهد و ابر ایجاد می‌کند.»

شاعری از آنها برای من شعری با این مضمون سرود که جن بر بعضی از آنها وارد شدند. گفت:

اتوا ناری فقلت منون انتم فقالوا الجن فقلت عموا ظلاما «به سوی آتش من آمدند. گفتم: شما چه کسانی هستید؟ گفتند: جن. پس گفتم شما در تاریکی نمی‌بینید.»

فقلت الی الطعام فقال منهم زعیم نحسد الإنس الطعاما «گفتم بیایید به سوی غذا! بعضی از آنها گفتند: ما بزرگانی هستیم که از غذای انس خوشمان نمی‌آید.»

اصل روایت را انکار نمی‌کنیم، آنچه مورد انکار است اعتقاد به آن و تأکید نسبت به معانی آن است. زیرا بسیاری کسانانی که این گونه مطالب را به خاطر شگفت‌انگیز بودن آن نقل می‌کنند و یا برای این که مردم حقیقت را از باطل مشخص سازند، اما ابو زید و امثال او مورد اعتمادند، جز این که هر کس گوینده ماهری نباشد و رهبر و پیشوای عالمان

شيوه های تفسیری قرآن، ص: ۲۴۲

قرار گیرد ممکن است عمداً آنان را گمراه سازد.»^۱

حتی جاحظ گاهی به قصد مقابله با دروغ‌باغان و به منظور به کارگیری جملات ادبی تا آن جا سخن را ادامه می‌دهد که به اساطیر منجر می‌شود: «مسخ سوسمار و مارماهی و نیز مسخ سگها و چلباسه‌ها و این که کبوتر، شیطان است، سخنی است که از روی شوخی به برخی از برادرانی که مدعی علم به همه چیز بودند، نوشتیم و این خرافات و هوش آزماییهای کودکانه را از سؤالات آن قرار دادیم ... و گفتیم: ما به مطالبی که مایه فساد و خرافه است با شما ستیز کردیم تا شما را از طریق استدلال به خبر صحیحی برگردانیم که برای تأیید معنای ظاهر نقل شده است.»

حال اگر تو ای سائل از این پرسشها در شگفت هستی و این روش را از نوادر می‌دانی به رساله‌ای که برای احمد بن عبد الوهاب کاتب نوشته‌ام، رجوع کن که مجموعه‌ای از این گونه مطالب است.»^۲

امّا موضع دینی جاحظ درباره افسانه و خرافه همان موضعی است که مکتب اعتزالی او در این باره دارد. این مکتب به شدت از افسانه‌گویی و داستان‌سرایی نکوهش و انتقاد می‌کند. برخی از این افسانه‌ها از طریق پیروان ادیان گذشته و بیشتر آنها از طریق اهل کتاب به تفسیر راه یافته است. به عنوان نمونه، از جمله این مرویات این روایت است: «روایت کرده‌اند که کعب الاحبار گفته است: در تورات نوشته شده که حوّا در آن وقت به ده کیفر دچار شد و آدم به خاطر اطاعت از حوّا و مخالفت با پروردگارش نیز به ده عقوبت گرفتار آمد و مار که ابلیس در شکمش داخل شد نیز به ده عقوبت مبتلا شد،

(۱) - الحیوان، ج ۱، ص ۱۸۵-۱۸۶.

(۲) - همان مأخذ، ص ۳۰۸-۳۱۱. از سخن مسخره‌آمیز او درباره عتبی شاعر، معلوم می‌شود که این روایت برای او نقل و به او نسبت داده شده است که زمانی بر اصحاب کهف داخل شد و شماره آنها را فهمید و آنان لباسهای وحشتناک و بدنهای بی‌مو، داشتند و حال آن که خداوند متعال به پیامبرش صلی الله علیه و اله فرموده است:

«اگر بر آنها مشرف می‌شدی با فرار خود به آنان پشت می‌کردی و از آنها بسیار می‌ترسیدی» (کهف/ ۱۸) الحیوان، ج ۳، ص ۴۴.

شيوه های تفسیری قرآن، ص: ۲۴۳

عقوبتهایی که حوّا و همه زنان به آن دچار شدند عبارت‌اند از: ازاله بکارت؛ درد زاییدن؛ رسیدن به حالت جان‌کندن؛ پوشاندن سر؛ ناملایماتی که زن زائو در حال نفاس می‌بیند؛ خانه‌نشینی؛ حیض؛ تسلط مردان بر آنها و امثال آن

عقوبتهایی که آدم به آن دچار شد، عبارتند از: کاسته شدن از حرمت و موقعیت او؛ و ترس از جانوران و درندگان؛ به زحمت افتادن در زندگی؛ انتظار مرگ؛ سکونت در زمین؛ برهنه شدن از لباسهای بهشت؛ گرفتار شدن به دردهای اهل دنیا؛ دشواری در امان ماندن از شر ابلیس؛ محاسبه نگاهش و بالأخره معروف شدن به نام یکی از عصیان کنندگان

عقوبتهایی که مار به آن دچار شد: از باله‌های کاسته شد؛ پاهایش قطع و مجبور شد بر روی شکم راه رود؛ پوستش برهنه شد تا آنجا که گفته می‌شود فلان چیز برهنه‌تر از مار است؛ زبانش از وسط شکافته شد؛ به همین علت هرگاه از کشته شدن بترسد زبانش را بیرون می‌آورد تا مردم را بترساند؛ مردم را دشمن خود می‌داند و از آنان می‌ترسد و خدا آن را نخستین حیوانی قرار داد که گوشت و خونس مطرود و منفور است؛ و دروغ و ستمگری را به او نسبت دهند.

نیز می‌گوید: زمین بر اثر این که خون پسر آدم را آشامید به ده عقوبت گرفتار آمد:

خارها در آن رویید؛ کویرها در آن به وجود آمد؛ دریا در آن پدیدار گشت؛ بیشتر آبهایش شور شد؛ جانوران و درندگان در زمین آفریده شدند؛ قرارگاه شیطان و معصیت‌کاران گردید؛ جهنم را در آن قرار داد و میوه‌اش بدون گرما قابل رشد نیست و به همین سبب تا قیامت در عذاب است و به علاوه در زیر پای شتران و سم چهارپایان و دیگر موجودات لگدمال می‌شود و خداوند آن را شورمزه قرار داده است...» (۱)

جاحظ نظریه خود را درباره مرویات کعب الاحبار چنین بیان می‌کند: «من گمان می‌کنم که بیشتر آنچه از کعب نقل شده و این که وی اظهار داشته که این مطالب در تورات نوشته شده یا این که آنها را در کتابهای پیامبران دیده است، منظورش کتابهایی

(۱) - الحیوان، ج ۴، ص ۱۹۲ - ۲۰۱.

شيوه های تفسیری قرآن، ص: ۲۴۴

است که از سلیمان به ارث رسیده و یا کتابهایی از قبیل کتاب اشعیا و دیگران و آنچه از کعب درباره خصوصیات عمر بن خطاب و امثال او نقل می‌کنند، اگر آنها راست گفته باشند و او نیز اخبار دروغی جعل نکرده باشد، دلیلی برای سخن کعب نداریم مگر آنچه درباره او بیان داشتیم.» (۱)

بنابراین، جاحظ نسبت به کعب الاحبار حسن ظن دارد. هرچند وی خود خبر دروغی نمی‌ساخت بلکه افسانه‌هایی را که در کتابهای پیامبران وجود داشت، نقل می‌کرد. لذا وی مردی عادل و بی‌طرف است و به همین ترتیب است انتقاد جاحظ از داستان گویان معتزله‌ای که افسانه نقل کرده‌اند: «عبد الرحمن بن کیسان چنین سروده است:

فکان رطیا یوم ذلک صخرهاو کان خضیدا طلحها و سیالها «۲» در آن روز، سنگهای سخت زمین، نرم بود و درختان تنومند و خاردار، ضعیف و بی‌خار».

چنان که می‌بینید شاعر گمان کرده است که سنگهای سخت قبلا نرم بوده و درختان بزرگ و خاردار، باریک و بی‌خار بوده‌اند. بعضی از مفسران و بزرگان، گمان کرده‌اند که خارها، روزی بر درختان ظاهر شد که نصارا گفتند: مسیح پسر خداست.

مقاتل می‌گوید این عقیده را ابو عقیل سواق که از راویان و حاملان حدیث از ابن کیسان بوده، برای ما نقل کرده و همو گفته است که سنگهای سخت در اول نرم بوده و لذا قدم حضرت ابراهیم علیه السلام بر روی سنگ (مقام ابراهیم) اثر گذاشته، چنان که قدمهای سایر مردم در آن زمان اثر می‌گذاشته است، اما خدای تعالی همه این آثار را محو کرده و از بین برده و تنها اثر مقام ابراهیم را باقی گذاشته است و این خود دلیل عظمت ابراهیم علیه السلام است که خداوند بجز رد پای او، بقیه را محو کرده است و این نه به‌خاطر آن است که

(۱) - همان مأخذ، ص ۲۰۲-۲۰۳.

(۲) - سیال: گیاهی است با خارهای سفید و دراز که در وقت کندن خارهایش، شیر از آن می‌ریزد. ترجمه منجد الطلاب. م.

شیوه های تفسیری قرآن، ص: ۲۴۵

ابراهیم پای خود را روی سنگ خشک گذاشته و بر آن تأثیر گذاشته است.»

جاحظ این مرویات را به باد انتقاد می‌گیرد و هدفش - آن گونه که مکتب اعتزالی‌اش ایجاب می‌کند - آن است که اندیشه را از بند خرافاتی که هیچ دلیل و روایت درستی بر اثبات آن وجود ندارد، آزاد سازد.

از این رو، می‌گوید: «من حرف خود را با دلیل ثابت می‌کنم و از یاوه‌گویی و نسبت دادن چیزی به خودم که از من نیست به خدا پناه می‌برم. اکنون می‌گویم: اگر متکلمان نبودند، عموم ائمتها هلاک می‌شدند و اگر معتزله نبودند نیز توده ملت‌ها از بین می‌رفتند.

حال اگر نگوییم چنانچه ابراهیم و اصحابش نبودند، عوام معتزله هلاک می‌شدند، این را می‌گوییم که ابراهیم برای معتزله راهیابی را هموار کرد و گره از کارهایشان گشود و درهایی برایشان باز کرد که منافع آن آشکار شد و نعمت فراوان آنها را فراگرفت.» (۱)

گاهی جاحظ روایتی دروغ را با تمسخر و زخم‌زبان باطل می‌کند: «ابو علقمه گفته است: نام گرگی که یوسف را خورد «رجحون» بود. یکی به او گفت: یوسف را گرگ نخورد، بلکه به دروغ به گرگ نسبت دادند و به این علت خداوند فرمود: «برادران یوسف

پیراهن وی را آلوده به خون دروغین نزد پدر آوردند.» (۲)

گفت: پس نام گرگی است که یوسف را نخورده، و آیا سزاوار است که این اسم برای تمام گرگها باشد، زیرا هیچ گرگی یوسف را نخورده است؟» (۳)

همان گونه که بعضی اساطیر از اهل کتاب نقل شده، برخی دیگر از اعراب حکایت شده است مانند بعضی از سخنان آنان درباره ازدواج جنها با انسانها که در این باره به آیاتی از قرآن استناد جسته‌اند. جاحظ به این مطلب اشاره کرده و گفته است:

«اعراب و امثال آنها در این باره زیاده‌روی و اشتباه می‌کنند و بعضی از اهل تأویل، در این باب چیزی را تجویز می‌کنند که جایز نیست.» (۴)

(۱) - الحیوان، ج ۴، ص ۲۰۵-۲۰۶.

(۲) - یوسف / ۱۸.

(۳) - همان مأخذ، ج ۶، ص ۴۷۷.

(۴) - الحیوان، ج ۶، ص ۱۶۱-۱۶۴ و ۱۹۶-۲۲۰ عقاید آنها را درباره جن ذکر می‌کند.

شیوه های تفسیری قرآن، ص: ۲۴۶

معتزله، برای جن و غول که از افسانه‌های عرب گرفته شده به علل روان‌شناختی آن پرداخته‌اند و جاحظ در این باره چنین گفته است: «ابو اسحاق درباره آنچه اعراب یاد کرده‌اند (نواختن جنیان و بازی غولان) می‌گوید: اساس این کار آن است که این گروه، وقتی در بیابان فرود آمدند، ترس آنان را فراگرفت و تنهایی و سکونت آنها در این سرزمینها و نیز دوری ایشان از انسانها، به طول انجامید، بویژه آن که بی‌کار و بی‌یار و یاور بودند و در حالت تنهایی نمی‌توانستند اوقات را سپری کنند و پیوسته در تفکر و آرزو به سر می‌بردند و همین تفکر و خیال بود که زمینه وسوسه و هراس را برای آنها فراهم می‌کرد.» (۱)

پس از بیان انواع تفاسیر از دیدگاه جاحظ، سرانجام به آخرین نوع تفسیر او می‌پردازیم که تفسیر لغوی اوست:

جاحظ نسبت به ارزش مطالعات لغوی و اهمیت کاربرد الفاظ در معانی احتمالی این الفاظ توجه خاصی دارد که سزاوار است پیش از قرار گرفتن لفظ در جای مناسب خود در عبارت، از این معانی آگاهی حاصل شود. ما بدون پرداختن به ارزشیابی نقش فرقه معتزله در لغت، تنها گفتار جاحظ را در بحث لغوی بیان می‌کنیم، زیرا معتزله اهل اندیشه و گفتگو هستند و هدفشان اقناع عقلی و تأثیرات ادبی است که خود نیاز به بحث جداگانه‌ای دارد. جاحظ برای کسی که به جستجوی علم و یا پژوهشهای کلامی می‌پردازد، مهارت در مفردات لغت و نظام ساختار عبارات و روش تعبیر را ضروری می‌داند: «در میان عربها، مثلها و اشتقاقات و ساختارها و موارد خاصی وجود دارد که سخن را بر معانی مورد نظر خود حمل می‌کنند. امّا مواردی نیز هست که الفاظ، معانی دیگری می‌دهند و کسی که آن موارد و معانی را نشناسد، نسبت به تأویل کتاب و سنت و شاهد و مثالها

(۱) - الحیوان، ج ۶، ص ۲۴۸ - ۲۴۹.

شيوه های تفسیری قرآن، ص: ۲۴۷

بی‌اطلاع خواهد بود. چنین فردی که به نحوه کاربرد اصطلاح آشنایی ندارد، اگر در علوم گوناگون بیندیشد، خود به نابودی کشیده می‌شود و دیگران را نیز به هلاکت می‌اندازد.» (۱) جاحظ با آگاهی گسترده‌ای که دارد، می‌گوید: بعضی از الفاظ هر چند از نظر کتابت و تلفظ با یکدیگر همانند هستند، امّا با اختلاف موارد و شروط، معانی گوناگونی دارند و این خود بحثی است که معاصران به آن اهمیت می‌دهند و درباره آن چنین می‌گویند: دانش معنی‌شناسی، از پدیده‌های جدید پژوهش است ... جاحظ می‌گوید: «گاهی اسمی با اسمی دیگر از نظر لفظ و نوشتن شباهت دارد، لیکن از لحاظ کاربرد و معنا مختلف است و هر گاه چنین باشد؛ بهترین معنای لفظ را از کسانی که به آن تکلم می‌کنند، یا از قراین حالیه و مقالیه و نیز از حالات کسانی که مخاطب قرار گرفته‌اند، می‌توان دریافت. آنچه گفتیم خلاصه مطلب بود. امّا شرح و تفسیرش طولانی‌تر است.» (۲) جاحظ در این زمینه، بحثی تطبیقی دارد که ما پس از تفصیل نظریه لغوی به آن خواهیم پرداخت. جاحظ از دیدگاه لغوی به شکل زیبا و تازه‌ای درباره فرهنگ لغت هر گروهی سخن می‌گوید و تقوای علمی را هم زیر پا نمی‌گذارد، به گونه‌ای که ما امروز مهارت هر ادیبی را از سخنان او می‌توانیم تشخیص دهیم. چه، جاحظ به نقد فرهنگ لغت زنادقه و ادیبان اعم از شاعران و نویسندگان می‌پردازد و آن‌گاه علت آرایش لفظ را در فرهنگ واژگان زنادقه بیان می‌کند: «... اصل این است که زنادقه در کتابهایشان الفاظی دارند که آنها را آرایش می‌دهند، زیرا وقتی که الفاظشان از معانی خالی باشد، با زحمت به چیزی تمایل پیدا می‌کنند که اغلب، مختصرتر و آسانتر باشد. برای هر قومی الفاظی است که برای آنها ارزش خاصی دارد و همچنین هر گوینده و سخنران و شاعر و سراینده‌ای در تمام جهان، ناگزیر از به کار بردن الفاظ و لهجه‌های مخصوصی است که بتواند با استفاده از آنها سخن بگوید، هر چند خود دارای

(۱) - همان مأخذ، ج ۱، ص ۱۵۳ - ۱۵۴.

(۲) - الحیوان، ج ۱، ص ۳۰۶.

شيوه های تفسیری قرآن، ص: ۲۴۸

علمی وسیع و به معانی و الفاظ زیادی دسترسی داشته باشد.

بنابراین، کلید واژه‌هایی که نزد زنادقه متداول و با طبیعت آنان سازگار و بر زبانشان جاری می‌باشد، اینهاست: تناکح، نتایج، مزاج،

نور، ظلمت، دفاع، متاع، ساتر، غامر، منحل، بطلان، وجدان، اثیر، صدیق و عمود السّبح «۱» و واژه‌هایی از این قبیل. اگرچه این الفاظ از نظر مردم و دین ما و نیز نزد عوام و مردم معمولی، بیگانه و متروک و نامأنوس است و آنها را بجز افراد خاصّ و متکلمان به کار نمی‌برند.» (۲)

جاحظ چنین اظهار می‌دارد که زبان در حال تغییر و تحول است؛ برخی واژه‌ها متروک می‌شود و واژه‌های دیگری از طریق اشتقاق رسمیت پیدا می‌کند، چراکه هر پدیده اجتماعی در معرض تحوّل و دگرگونی است. او می‌گوید:

«مردم، بسیاری از چیزها را که در دوران جاهلیت کاربرد داشته است رها کرده‌اند، از جمله این که در جاهلیت «خراج» را «اتاوه» و «رشوه» و نیز هرچه را که سلطان می‌گرفته، «حملان» و «مکس» می‌گفتند و همچنین در بسیاری از موارد، جملات:

انعم صباحا، و انعم ظلاما، را رها کرده‌اند و می‌گویند: کیف اصبحتم و کیف أمسیتم؛ و برده به مالکش نمی‌گوید: «رَبِّی»، مثل رب الدّار و رب البیت: «صاحب منزل و صاحب خانه». و نیز اطرافیان ارباب و پادشاه به او نمی‌گویند. ربّنا و نامهایی پدید آمده که قبلاً وجود نداشته و از نامهای زمانهای گذشته، از باب تشبیه، چیزهایی را مشتق ساخته‌اند از قبیل این که به کسانی که دوران جاهلیت و اسلام را درک کرده‌اند «مخضرم» می‌گویند و همانند تیمم که خدا می‌فرماید: فَتَيَمَّمُوا صَعِيداً طَيِّباً «۳»، «پس خاکی جستجو کنید و تیمم

(۱) - همان مأخذ، ج ۳، ص ۳۶۵-۳۶۷، در پانوشت همین صفحه راجع به کلمه «عمود السّبح» می‌نویسد:

منظور از سبج عروج و صعود به آسمان است و به وسیله این عمود وهمی (معنوی) تسبیحات و تقدیسه‌ها و سخنان پاک و کارهای خیر به آسمان بالا- می‌رود. این چیزی است که مانی گفته است، مراجعه شود به کتاب الفهرست، چاپ مصر، ص ۴۶۱. در اصل «الصبح» بوده و در جزء اول، ص ۵۷ نیز راجع به این کلمه صحبت شده است. الحيوان.

(۲) - الحيوان.

(۳) - نساء / ۴۳.

شيوه های تفسیری قرآن، ص: ۲۴۹

نماید.»

نیز فرموده است: فَاَمْسِجُوا بُؤُجَكُمْ وَ اَيِّدِيكُمْ، «آن‌گاه صورتها و دستهایتان را با آن مسح کنید» این جمله را فراوان به کار می‌برند، تا آنجا که از تیمم به مسح تعبیر می‌کنند. چنین است عادت‌ها و کارهایشان در هر چیزی که بسیار با آن در تماس باشند...» (۱)

جاحظ در پی این سخن می‌گوید: «از نامهای جدیدی که جای نامهای زمان جاهلیت را گرفته این است که در اسلام به کسی که حج به جا نیاورده «صروره» گفته می‌شود و حال آن که اگر اشعار جاهلیت را بخوانیم، می‌بینیم که این اسم برخلاف این معنا به کار رفته است، چنان که ابن مقروم الضّبی چنین گفته است:

لو أنّها عرضت لأشمت راهب عبد الإله صروره مبتل «اگر آن زن، در مقابل ترسای پیری که خدا را عاشقانه عبادت می‌کند ظاهر شود.»

لدنا لبهجتها و حسن حدیثهاو لهمّ من ناموره بتنزل «به دلیل جلوه او و زیبایی سخنش، به او نزدیک می‌شود و از جایگاه خود به زیر می‌آید.»

«صروره» نزد اعراب جاهلیت به کسی گفته می‌شود که بالاترین مردم در مراتب عبادت باشد، ولی امروز اسم است برای کسی که حج به جا نیاورده و مستطیع نباشد، یا آن را تضييع کرده و یا منکر آن باشد. بنابراین، یک لفظ دو معنای مختلف به خود گرفته

است.» (۲)

سپس جاحظ از این سخن کلی درباره الفاظ متروک زمان جاهلیت و الفاظ جدید در اسلام صرف نظر کرده و به معانی جدید الفاظی که در قرآن به کار رفته، پرداخته است: «وقتی عربها، از عباراتشان عبارتهایی و از نامهایشان نامهایی مشتق سازند، اکنون که زبان از خداوند است که به آنان به عاریه داده شده و خداوند خود و آنها را آفریده و تمکن بخشیده و به سایشان الهام کرده و آگاهشان ساخته، و در عین حال، این عمل اشتقاق، از آنها، در نزد تمام مردم، کار درستی محسوب می‌شود. پس کسی که خود، این

(۱) - همان مأخذ، ج ۱، ص ۳۳۴-۳۳۷.

(۲) - همان مأخذ، ج ۱، ص ۳۴۷.

شيوه های تفسیری قرآن، ص: ۲۵۰

نعمت را به آنها عاریه داده، سزاوارتر است که واژه‌ای را از واژه‌ای مشتق سازد که البته اطاعت و پذیرفتن آن بر همه واجب است. چرا که او می‌تواند، نامها را وضع کند و از آنها هرچه بخواهد مشتق سازد و بر این اساس کتابش را «قرآن» نامیده با این که این نام بی سابقه بوده است و سجده کردن در برابر خورشید را «کفر» دانسته، با این که این سجده، کفر نیست، مگر این که مستلزم ترک سجده‌ای باشد که نشانه ایمان است (یعنی سجده خدا) و ترک چیزی، تحقق پیدا نمی‌کند مگر با ابزار آن و در همان مدت زمانی که عمل تحقق یابد و سجده خورشید، بدل و نتیجه ترک سجده خدا باشد که در این صورت سجده کردن خورشید کفر خواهد بود. وقتی که سجده کردن کفر باشد، انکار هم خواهد بود، وقتی که انکار باشد، شرک هم خواهد بود. پس، نه سجده مطلق انکار است و نه انکار شرک، مگر به توجیهی که منجر به شرک شود.» (۱) با این بیان جاحظ معتقد است که معنای سجده با اختلاف موارد تغییر می‌کند، چنان که در برابر خورشید، کفر، و در مقابل خداوند ایمان محسوب می‌شود.

همچنین، جاحظ یکی دیگر از الفاظ مشتق قرآنی و معنای جدید آن را بیان می‌کند و آن، لفظ «نافق» است که علاوه بر معنای نخست و اصلی‌اش به معنای دیگری نیز آمده است. جاحظ به رابطه‌ای که میان معنای نخست و معنای جدید این واژه وجود دارد و قرآن انسان را به آن توصیف کرده، اشاره می‌کند و می‌گوید: «یرابع» (موشهای دو پا) نوعی از موش است. و نیز می‌گوید: «نافقاء» یکی از سوراخها و خانه‌هایی است که این موش در زمین حفر می‌کند و به آن قاصعاء و دائماء و راهطاء (۲) نیز می‌گویند، و هنگامی

(۱) - الحيوان، ج ۱، ص ۳۴۸.

(۲) - برای لانه‌های تودرتوی موش، هفت نام گفته‌اند: نافقاء، قاصعاء، دائماء، راهطاء، عانقاء، حائفاء و لغز.

نافقاء: جایی از لانه موش است که آن را نازک کرده، تا هرگاه تعقیب شود با سرش آن را خراب و فرار کند.

قاصعاء: لانه‌ای است که آن را می‌کند و پس از داخل شدن در آن، درش را می‌بندد که جانوری داخل نشود و بعضی گفته: در نخستین لانه یا در لانه‌ای است که پس از دائماء آن را حفر کرده، بعضی گفته‌اند: خاکی است که با آن در لانه را می‌بندد، از قاصع که ضمیمه کردن چیزی به چیزی است.

شيوه های تفسیری قرآن، ص: ۲۵۱

که موش خانه‌هایش را حفر می‌کند گفته می‌شود: نَفَق اليربوع، مضارع و مصدر آن چنین است: يَنْفِق تنفِيقاً، چنان که شاعر گفته است:

فما أمّ الزّدين و ان ادلت بعالمه باخلاق الكرام «أمّ الزّدين اگرچه ناز بفروشد از اخلاق بزرگان آگاهی ندارد.»

اذا الشّيطان قصّع فی قفاهاتنفّاه بالحبل التّوأم «هرگاه شیطان در خانه‌های پشت سر او مسکن بگیرد، با ریسمان درهم بافته او را بیرون می‌آورد.»

وقتی که این موش در یکی از این لانه‌ها تحت تعقیب قرار گیرد، فرار می‌کند.

یعنی از نفاق خارج می‌شود و اگر در این لانه تعقیب شود به قاصعاً می‌دود. گفته می‌شود: انفقته انفاقا، وقتی که بر سرش فریاد زند، تا بیرون آید، و نفق همان وقتی است که موش از نفاق بیرون می‌آید.

نیرنگ بازی‌های این موش دو پا، با ساختن لانه‌های متعدد به نامهای: نافقاء و قاصعاً و داماء و راهطاء. و جمع آوری خاکها «جلو» سوراخها، و اقدام به چاره‌اندیشی و محافظت و به غلط انداختن کسانی که وی را تعقیب می‌کنند، و پناه بردن از چیزی به چیزی دیگر و آگاهی او، به راههای فریب و نیرنگ، و چگونگی غافل ساختن دشمن از واقعیت و به سرعت راه رفتن بر روی زمین، چه در دشت و چه در زمینهای نرم که اثرش را نتواند پیدا کنند، و به کار بردن «توبیر» یعنی راه رفتن روی پاشنه پا به طوری که اثرش معلوم نشود، و دیگر فریبکاری‌های این حیوان از کارهای بسیار شگفت‌آور به شمار می‌آید.

دائمآء: نام دیگری برای آن است زیرا به معنای خاکی است که موش از لانه‌اش می‌کند و بیرون می‌آورد و لانه‌اش را با آن اندود می‌کند.

راهطاء: نخستین سوراخی است که ایجاد می‌کند. زهری می‌گوید: بین نافقاء و قاصعاً است که فرزندان را آن‌جا مخفی می‌کند. ابو الهیثم گوید: خاکی است که آن را دم در قاصعاً قرار می‌دهد. لسان العرب، ماده نفق، قصع، دم، رهط. م.

شبهه های تفسیری قرآن، ص: ۲۵۲

خداوند عزّ و جلّ، کسی را که در باطن کافر است و تظاهر به ایمان می‌کند و خلاف آنچه در باطن دارد نشان می‌دهد، چنان که موش دو پا، در ساختن، نافقاء و قاصعاً چنین می‌کند، منافق نامیده است. این نام در زمان جاهلیت برای این گونه اشخاص به کار برده نمی‌شد، ولی خداوند در قرآن این اسم را از این اصل مشتق ساخته است.» (۱)

جاحظ به الفاظ قرآنی که بر معانی جدیدی دلالت دارد، مثل قرآن، فرقان، تیمّم و فاسق ... اشاره می‌کند.

وی این نظریه لغوی را هنگامی که نصّ قرآن را بررسی می‌کند، با کمال جدّیت به کار می‌بندد.

الف: او به صراحت بیان میکند که هیچ کس در این که لفظ معنای اصلی خود را بدهد مخالفت ندارد و گاهی برای چنین لفظی به نصّی که مورد تأیید واقع شده استشهاد می‌کند. جاحظ در سیاق یک روایت، به بررسی آن از جنبه تفسیر لغوی می‌پردازد و می‌گوید: «پسر کلبی از پدرش از ابو صالح از ابن عباس نقل می‌کند که قیس بن مخرمه، پسر مطلق بن عبد مناف در اطراف خانه کعبه سوت می‌زد و صدایش از کوه حراء شنیده می‌شد. خداوند متعال فرمود: «وَمَا كَانَ صِيَ لَاتُهُمْ عِنْدَ الْبَيْتِ إِلَّا مُكَاءٌ وَ تَصْدِيَةٌ» (۲)، «و نماز آنها نزد خانه کعبه، جز سوت و کف زدن که خلق را از خانه خدا منع می‌کند چیز دیگری نبود». در این جا «تصدیه» به معنای «تصفیف» یعنی کف زدن و «مکاء» به معنای «صفیر» سوت زدن و چیزی مانند آن است. عنتره چنین سروده است:

و حلیل غانیة ترکت مجدّلاتمکو فریصته کشدق الاعلم (۳) «چه بسا همسر زن زیبایی را بر روی زمین افکندم در حالی که از ترس، صدای لرزش عضله میان کتف و سینه‌اش شنیده می‌شد مانند صدای نفسی که از شکاف لب

(۱) - الحیوان، ج ۵، ص ۲۷۶ - ۲۸۰.

(۲) - انفال / ۳۵.

(۳) - البیان و التبیان، ج ۱، ص ۱۲۳. برای آیه عین این مطلب را در کتاب الحیوان، ج ۴، ص ۱۸۸ ذکر می‌کند.

شبهه های تفسیری قرآن، ص: ۲۵۳

بالای شکافته لب بیرون آید.» (۱)

درباره تغییر معنای «خضره: سبزی» و کاربرد آن در قرآن نیز مطالبی بیان کرده است: «معنای اصلی خضره، رنگ سبز ریحان و سبزیهاست، اما بعدها این رنگ را برای آهن و آسمان نیز آوردند تا آنجا که، سرمه و شب را نیز چنین توصیف کردند، شَمَاح بن ضرار چنین سروده:

و رحن رواحا من زرود فنازعت زباله جلابا من اللیل اخضرا «آنها بامداد از «زرود» بیرون شدند، پس زباله (اسم مکانی) با پوستینی از شب که سبزرنگ بود به رقابت برخاست.»

زاجر چنین سروده است:

حَتَّى انتضاء الصّیبح من لیل خضرمثل انتضاء البطل السّیف الذّکر «تا این که صبح، او را از شب تاریک بیرون آورد، مانند شمشیر کشیدن پهلوان و تاختن سوار کار.»

خداوند متعال فرموده است: وَ مِنْ دُونِهِمَا جَنَّتَانِ * فَبِأَيِّ آلَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ * مُدْهَامَتَانِ (۲)، «غیر از دو بهشتی که برای خائفان گفته شد دو بهشت دیگر نیز وجود دارد، پس کدام یک از نعمتهای پروردگارتان را تکذیب می‌کنید؟، درختانش در نهایت سبزی است.» گفته‌اند معنای «مدهامتان» این است که از زیادی آبیاری شدن سبزی آنها متمایل به سیاهی شده باشد. به سرزمین عراق به سبب رنگ شاخه‌های نخل و آب فراوان آن «سواد» می‌گویند.» (۳)

مقصود جاحظ از این بحث لغوی، توجه به تأویل نصّ قرآن است که مورد اتفاق معتزله می‌باشد، زیرا آنها وقتی که دیدن خدا را با حواس ظاهری انکار می‌کنند،

(۱) - شاعر، صدای لرزش گوشت میان کتف و سینه را از ترس، به خروج نفسی از میان دو لب شخص شکافته لب تشبیه کرده است و دیگری گفته است: گستردگی زخم را به شکاف لب بالای شکافته لب تشبیه کرده است. مجانی الحدیث عن مجانی الادب، ج ۱، ص ۱۵۸، شرح معلقه عنترة بن شداد.

(۲) - رحمن / ۶۲ - ۶۴.

(۳) - الحیوان، ج ۳، ص ۲۴۶ - ۲۴۹.

شبهه های تفسیری قرآن، ص: ۲۵۴

می‌کوشند که برای فعلهای «رأیت» و «نظرت» معانی دیگری پیدا کنند، چنان که جاحظ می‌گوید: (... سخن خداوند: «آیا ندیدی که پروردگارت با قوم عاد چه کرد.» (۱) و این گفتار خداوند: «به پروردگار خود نمی‌نگری که چگونه سایه را بر سر عالمیان بگسترانید.» (۲) و این آیه: «و شما، پیش از دستور جهاد آرزوی مرگ در راه خدا می‌کردید، چگونه است امروز که به جهاد مأمور شدید، سخت نگران می‌باشید» (۳) در همه این آیات مقصود از رؤیت، دیدن به غیر چشم ظاهری است.

جاحظ در باب دیگری می‌گوید: مقصود از واژه رؤیت در سخن خداوند: «و آنها را می‌بینی که به تو نگاه می‌کنند، اما نمی‌بینند» (۴) یا سخن کسی می‌گوید: «دیدم که آن مرد چنین و چنان می‌گوید» و «شنیدم که خدا چنین و چنان گفت» و «فلانی شمشیر را می‌بیند» و «فلانی رأی ابو حنیفه را می‌بیند» و «عقل فلانی را خوب دیدم» دیدن با چشم ظاهر نیست. ابن مقبل سروده است:

سل الدار من جنبی جبر فواهب بحیث یری هضب القلب المضیح «سراغ خانه را از دو طرف جبر و واهب (دو مکان است) بگیر. در آنجا که مضیح (مکانی است) بلندی چاه را می‌بیند. (مقابل آن قرار دارد)، مثلاً وقتی کوه در مقابل کوه قرار گیرد، گویی آن را

می‌بیند. عربها می‌گویند: «خانه فلانی به خانه فلانی نگاه می‌کند» (روبه‌روی هم هستند) و خانه‌های فلان قبیله به یکدیگر نگاه می‌کنند، یعنی روبه‌روی هم‌اند. پیامبر صلی الله علیه و آله فرمود: «من از هر مسلمانی که معاشر با مشرکی باشد، بیزارم». اصحاب گفتند: برای چه، یا رسول الله صلی الله علیه و آله؟ فرمود: «زیرا نباید مسلمان چنان به مشرک نزدیک شود که هر یک آتشی را که دیگری در خانه‌اش روشن می‌کند ببیند» (۵) عربها می‌گویند: «وقتی که مستقیم به طرف جلو می‌روی و کوه به تو نگاه می‌کند، طرف راست خود را بگیر.»

(۱) - فجر / ۶.

(۲) - فرقان / ۴۵.

(۳) - آل عمران / ۱۴۳.

(۴) - اعراف / ۱۹۸.

(۵) - برای این حدیث معانی زیادی نقل شده است به کتاب لسان العرب ماده «رأی» مراجعه شود. م.

شيوه های تفسیری قرآن، ص: ۲۵۵

کمیت چنین سروده است:

و فی ضبن حقف یری حقفه خطّاف و سرحه و الأجدل «او در کنار تپه‌ای از شن قرار دارد که پرنده و چهارپا و شاهین آن را می‌بینند.» (۱)

خلاصه سخن این که در این موارد «رؤیت» به معنای علم و «نظر» به معنای مقابل و روبه‌رو است.

ب: از جمله موارد بحث لغوی جاحظ آن است که معنای لفظ را با دقت از طریق مفهوم تعبیر قرآنی به دست می‌آورد و آن را مشخص می‌کند، نظیر لفظ «بدو» «... اهل بدو» ساکنان بیابان عرب و عجم را شامل می‌شود و دلیلش این است که گاهی در قرآن بر هر دو اطلاق می‌شود. چنان که خداوند فرموده است: وَجَاءَ بِكُمْ مِنَ الْبَدْوِ مِنْ بَعْدِ أَنْ نَزَغَ الشَّيْطَانُ بَيْنِي وَبَيْنَ إِخْوَتِي «۲»، «و شما را از آن بیابان دور به این جا آورد، پس از آن که شیطان میان من و برادرانم فساد کرد و جدایی افکند.»

ج: گاهی جاحظ به رابطه معنوی که معانی لفظ قرآن را با هم مرتبط می‌سازد، توجه می‌کند همانند کلمه «صیاصی» «۳». به عنوان نمونه، درباره برخی از خصیصه‌های خروس چنین می‌گوید: «... در خروس اهلی که نوعی از پرندگان است، گونه‌ای از تدبیرهای جنگی و فرهنگ و مدیریت وجود دارد، زیرا این حیوان می‌تواند پنجه خود را در چشم خروس دیگری فرو ببرد و به کشتارگاه نزدیک شود و اشتباه هم نکند.

همچنین، این حیوان در فاصله کوتاه به سرعت به بالا می‌پرد و سلاحش تیز است و رفتارش عجیب است که اختصاص به خود او دارد. به همین دلیل، شاخ گاو را نیز «صیصیه» گفته‌اند و سپس قلعه‌هایی را که در مدینه، وسیله جلوگیری از دشمن بود نیز صیاصی نامیده‌اند، چنان که خداوند می‌فرماید: وَأَنْزَلَ الَّذِينَ ظَاهَرُوهُمْ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ

(۱) - الحیوان، ج ۷، ص ۲۰۰ - ۲۰۱.

(۲) - یوسف / ۱۰۰.

(۳) - صیاصی، جمع صیصیه به معنای قلعه‌های محکم است و سپس به هر وسیله دفاعی نیز اطلاق شده است مانند شاخ گاو و شاخکی که در پای خروس است و چنان که از آیه معلوم می‌شود، یهود قلعه‌های خود را در کنار مدینه در نقطه مرتفعی ساخته بودند تفسیر نمونه، سوره احزاب، ذیل کلمه صیاصی. م.

شيوه های تفسیری قرآن، ص: ۲۵۶

مِنْ صَيَاصِيهِمْ «۱»، «خداوند گروهی از اهل کتاب را که از مشرکان عرب، حمایت کردند، از قلعه‌های محکمشان پایین کشید...». عربها، شخص زره پوش و حامل سپر را، صاحب سلاح می‌نامیدند، اما بعدها که نام سلاح خروس و وسیله دفاعی آن را «صیصیه» گفتند، شاخ گاو را هم «صیصیه» نامیدند؛ زیرا وسیله دفاعی گاو است و به شاخک پای خروس شباهت دارد، هرچند از آن بزرگتر است. به همین مناسبت برج و باروها، پناهگاهها و حصارها را که وسیله دفاعی آنهاست و جایگزین سپر و زره و کلاه خود آنها می‌باشد، آنها را نیز در حکم سلاح دانستند و «صیاصی» نامیدند و سپس دندانه شانه بافنده را که با آن، تار و پود چادرها را می‌بافند - که به شاخک پای خروس شباهت دارد و درازتر از آن است و مانع از خرابی رشتن و بافتن است، و همچنین از این لحاظ که شانه در دست بافنده مانند سلاحی است که هرگاه کسی بخواهد او را بزند، به وسیله آن می‌تواند از خود دفاع کند - صیصیه گفته‌اند، چنان که درید بن صمد در این رابطه چنین سروده است:

نظرت الیه و الزّماح تنوشه کوقع الصّیاصی فی التّسیج الممدّد «نگاه کردم به او، در حالی که نیزه‌ها به او چنگ زده بودند، مانند فرو رفتن دانه‌های شانه بافندگی در میان پارچه.» «۲»

د: گاهی جاحظ در بعضی از کاربردهایی که قرآن برای الفاظ دارد به جستجو پرداخته است مثلاً درباره «ماء» در حالی که کاربرد قرآنی را در میان انبوهی از متون ادبی و احادیث نبوی آورده است، چنین می‌گوید: «خداوند فرموده است: أَنهَارٌ مِنْ مَاءٍ غَيْرِ آسِنٍ «۳»، «در آن باغ بهشت نهرهایی است از آب زلال که هیچ دگرگونی از بوی بد و ناخالص در آن نیست.» می‌بینیم که قرآن از ویژگیهای آب بهشت تنها «عدم تغییر طعم» را یادآور شده، زیرا آب وقتی که سالم و خالص باشد، باید تنها به خاطر صافی و گوارایی و سردی و خوش مزگی و نیکویی و پسند ذائقه بودن که از صفات طبیعی آن است،

(۱) - احزاب / ۲۶.

(۲) - الحیوان، ج ۲، ص ۲۳۴ - ۲۳۶.

(۳) - محمد / ۱۵.

شيوه های تفسیری قرآن، ص: ۲۵۷

آشامیده شود. و نیز خداوند فرموده است: قِيلَ لَهَا ادْخُلِي الصَّرْحَ فَلَمَّا رَأَتْهُ حَسِبَتْهُ لُجَّةً وَ كَشَفَتْ عَنْ سَاقَيْهَا «۱»، «به او گفته شد: داخل حیاط قصر شو، وقتی آن را دید خیال کرد نهر آبی است و ساق پای خود را برهنه کرد». چون بهترین ستایش برای شمشیر آن است که گفته شود گویی آبی است در بیابان، و همچنین فرموده است: هَذَا عَذْبٌ فُرَاتٌ سَائِغٌ شَرَابُهُ ... «۲»، «آب این دریا گوارا و شیرین و برای نوشیدن خوشگوار است». و قطامی چنین سروده است:

و هُنَّ يَنْبُذْنَ مِنْ قَوْلٍ يَصْبِنُ بِمَوَاقِعِ الْمَاءِ مِنْ ذِي الْعِلْمَةِ الصَّادِي «این زنها گفته‌ای را بر زبان می‌رانند که به وسیله آن به جایگاه‌های آب برای تشخیص تشنه، راه می‌یابند.»

خدای تعالی فرموده است: وَاللَّهُ خَلَقَ كُلَّ دَابَّةٍ مِنْ مَاءٍ «۳»، «خدا، هر جنبنده‌ای را از آب آفریده است.» با توجه به این آیه، گفته‌اند: هیچ چیز نیست مگر این که آب در آن است یا آب به آن رسیده و یا از آب آفریده شده است. به نطفه هم، آب گفته می‌شود و نیز خداوند فرموده است: وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ ... «۴»، «عرش خداوند بر آب قرار داشت.» ابن عباس گفته است: مراد از آب، موج فراوانی است. خداوند فرموده است:

وَنَزَّلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً مُبَارَكًا «۵»، «و ما از آسمان آب بابرکت را نازل کردیم» خداوند پس از آن که در سوره هود فرموده: «عرش او بر روی آب بود» در سوره لقمان / ۳۴، شوری / ۲۸ و حدید / ۲۰، اصل آب را «غیث: باران» نامیده است. «۶»

جاحظ به جستجوی برخی از کاربردهای واژه «طیر» در قرآن پرداخته، چنین می‌گوید: «خداوند می‌فرماید «و او را به رسالت به سوی بنی اسرائیل فرستاد که بگوید: من از طرف پروردگارتان، نشانی آورده‌ام که از گل، مجسمه مرغی ساخته بر آن نفس

(۱) - نمل / ۴۴.

(۲) - فاطر / ۱۲.

(۳) - نور / ۴۵.

(۴) - هود / ۷.

(۵) - ق / ۹.

(۶) - الحیوان، ج ۵، ص ۱۳۷-۱۳۸ و ۱۴۰-۱۴۱ و ۱۴۸.

شيوه های تفسیری قرآن، ص: ۲۵۸

قدسی بدمم تا به اذن خدا مرغی شود.» (۱) و نیز می‌فرماید: «و هنگامی که از گل، شکل مرغی به اذن من ساخته و در آن دمیدی تا به اذن من، مرغی شد و کور مادرزاد و پسر را به امر من شفا دادی و مردگان را به امر من از گور بیرون آوردی.» (۲) نیز فرمود: «و هرگاه پیشامد ناگواری برایشان رخ می‌داد، به موسی علیه السلام و همراهانش فال بد می‌زدند، آگاه باشید که فال بد آنها (طائرهم) نزد خداست و لیکن اکثر آنها آگاهی ندارند» (۳) و نیز می‌فرماید: «(یوسف گفت: ای دو همزندان من) یکی از شما، ساقی شراب شاه خواهید شد و آن دیگری به دار آویخته می‌شود، پس مرغان، مغز سر او را می‌خورند.» (۴) و نیز می‌فرماید: «ای رسول ما آیا ندیدی که پروردگارت با سپاه فیل سوار چه کرد؟ آیا نیرنگی که برای کعبه اندیشیدند، تباه نکرد؟ و بر هلاک آنان مرغان ابابیل را فرستاد، تا آنها را با سجیل سنگباران کرد.» (۵) و نیز فرمود: «و سلیمان وارث ملک داوود شد و به مردم گفت: ما را زبان مرغان آموختند» (۶)، و بعد فرمود: «و سپاهیان سلیمان از گروه جنّ و انس و مرغان در رکابش حاضر شدند» (۷). با این که خداوند تمام مخلوقات را مسخر سلیمان کرده بود، در این آیه کلمه‌ای که به معنای جمیع خلق باشد، ذکر نکرده است و نیز در آیه ۲۰ همین سوره، گفته است: «سلیمان، جویای حال مرغان شد و گفت: هدهد را چرا نمی‌بینم، بلکه بی‌اجازه من غایب شده است.» سلیمان چیزی از آنها که در تسخیر او بود، یاد نکرد و او را از ملکه سبا هیچ کس بجز پرنده آگاه نساخت.

و نیز فرموده است: «هرکس به خدا شرک ورزد، بدان ماند که از آسمان فروافتد و مرغان بدنش را برابند.» (۸) و می‌فرماید: «و هیچ موجودی نیست مگر این که ذکرش تسبیح و ستایش اوست. اما شما تسبیح آنها را نمی‌فهمید» (۹) و در آن جا که خداوند داوود را یاد

(۱) - آل عمران / ۴۹.

(۲) - مائده / ۱۱۰.

(۳) - اعراف / ۱۳۱.

(۴) - یوسف / ۴۱.

(۵) - فیل / ۱-۴.

(۶) - نمل / ۱۶.

(۷) - نمل / ۱۷.

(۸) - حج / ۳۱.

(۹) - اسراء / ۴۴.

شيوه های تفسیری قرآن، ص: ۲۵۹

می‌کند، می‌گوید: «و کوهها و مرغان را (به آهنگ تسییح و نغمه) مسخر داوود قرار دادیم» «۱» همچنین از باب تشبیه، به سخن گفتن انسان، منطلق الطیر می‌گویند. و در موارد دیگر گفته‌اند: صامت و ناطق و درباره خانه گفته‌اند: خانه سخن می‌گوید و نیز خداوند فرموده است: «صالح گفت: ای قوم، چرا پیش از نکوکاری، به بدکاری می‌شتابید، چرا از کردار زشت، به درگاه خدا استغفار نمی‌کنید، تا شاید مورد رحمت واقع شوید. آنها گفتند: ما به تو و پیروانت فال بد می‌زنیم. صالح گفت: فال بد شما نزد خدا معلوم است، بلکه خود شما موجب این امتحان و ابتلا شده‌اید.» «۲» و نیز فرموده است: «هر جنبنده‌ای در زمین و هر پرنده‌ای که با دو بال پرواز می‌کند، هر کدام طایفه‌ای مانند شما انسانها هستند. ما در کتاب آفرینش خود هیچ چیز را فروگذار نکردیم.» «۳» در جای دیگر می‌فرماید: «و گوشت مرغان، هر نوع غذا که مایل باشند.» «۴» و نیز می‌فرماید: «و مرغان را مسخر (نغمه داوود) کردیم که نزد او جمع شوند و همه از هر جانب به دربارش باز آیند.» «۵» و درباره فرشتگان می‌فرماید: «فرشتگان را دارای دو و سه و چهار بال قرار داد» «۶» و نیز می‌فرماید: «و چون ابراهیم علیه السلام گفت: پروردگارا به من بنمایان که چگونه مردگان را زنده خواهی کرد، خداوند فرمود: آیا ایمان نیاورده‌ای؟ گفت: آری باور دارم، اما می‌خواهم که با مشاهده آن دلم آرام گیرد. خداوند فرمود: پس چهار پرنده را بگیر و نزد خود گوشت آنها را به هم درآمیز آن‌گاه، هر قسمتی از آن را بر سر کوهی گذار و سپس آنها را فراخوان تا شتابان به سوی پرواز کنند» «۷» و نیز فرموده است: «و ما بهره داوود را به فضل خود کاملاً افزودیم و امر کردیم که ای کوهها و ای پرندگان، شما نیز با تسییح و نغمه الهی داوود هماهنگ شوید. و نیز آهن سخت را به دست او نرم کردیم.» «۸» در میان بتهای زمان قدیم بتی به نام «نسر» وجود داشت که گمان می‌کردند به صورت کرکس

(۱) - انبیاء / ۷۹.

(۲) - نمل / ۴۶ - ۴۷.

(۳) - انعام / ۳۸.

(۴) - واقعه / ۲۱.

(۵) - ص / ۱۹.

(۶) - فاطر / ۱.

(۷) - بقره / ۲۶۰. شيوه های تفسیری قرآن ۲۵۹ تفسیر لغوی ص: ۲۴۶

(۸) - سبأ / ۱۰.

شيوه های تفسیری قرآن، ص: ۲۶۰

است. خداوند می‌فرماید: «قوم نوح گفتند: هرگز خدایان خود را رها نکنید و بخصوص دست از پرستش و دّ، سواع، یغوث، یعوق و نسر، هرگز بر ندارید، و آنها بسیاری از خلق را گمراه کرده‌اند» «۱» «۲» روشن است که این تحقیق از هرگونه بررسی لغوی خالی می‌باشد.

ه: از جمله بررسیهای مفید لغوی جاحظ جستجو کردن معانی مختلف لفظ در کاربرد قرآنی است. به عنوان نمونه، در این جا به بیان برخی از معانی ماده (ط-ی-ب) می‌پردازد. و به مناسبت، لفظ «خیانت» را از لحاظ نظم معنوی اش تفسیر می‌کند:

خداوند متعال فرموده است: «بخورید از «طیبات»، پاکیزه‌های آنچه ما به شما روزی کرده‌ایم و خدا را سپاس گزارید، اگر او را

عبادت می‌کنید.» (۳)

در آیه دیگر غیر طیبات را چنین نام می‌برد: «برای شما مؤمنان، گوشت مردار و خون و گوشت خوک و آنچه هنگام کشتن، نام غیر خدا بر آن برده و هر حیوانی که به خفه کردن یا چوب زدن یا از بلندی افکندن و یا به شاخ زدن به یکدیگر و نیم خورده درندگان، جز آن را که قبلاً تزکیه کرده باشید، همه اینها حرام است و نیز آن را که برای بتان می‌کشید و آن را که به تیرها قسمت می‌کنید (۴) که این کار، فسق است.» (۵) و نیز فرموده است: «ای اهل ایمان، طعامهای پاکیزه‌ای که خدا بر شما حلال کرده، حرام ندانید و تجاوز نکنید که خداوند متجاوزان را دوست ندارد.» (۶)

واژه طیبات که در قرآن ذکر شده چند احتمال می‌دهد: می‌گویند: «هذا ماء طیب» و منظورشان، گوارایی آب است، و وقتی که برای گندم و جو و برنج، صفت «طیب» را می‌آورند، مرادشان آن است که متوسط و بالاتر از نامرغوب است. وقتی می‌گویند: فم

(۱) - نوح / ۲۳ - ۲۴.

(۲) - الحیوان، ج ۷، ص ۴۸ - ۵۳.

(۳) - بقره / ۱۷۲.

(۴) - در جاهلیت رسم بود که چون در امری مردّد می‌شدند، بر تیری می‌نوشتند: «خدا امر کرد» و بر تیر دیگری می‌نوشتند: «خدا نهی کرد» آن‌گاه تیرها را درهم ریخته یکی را به قرعه بیرون آورده، مطابق آن، رفتار می‌کردند. ترجمه الهی قمشه‌ای. م.

(۵) - مائده / ۳.

(۶) - مائده / ۸۷.

شیوه های تفسیری قرآن، ص: ۲۶۱

طیب الزیج، یا درباره گندم چنین می‌گویند مقصودشان این است که دهان یا گندم، گندیده نیست نه این که منظور بوی خوش یا بوی بد باشد، زیرا در این جا مورد ندارد. گاهی می‌گویند: حلال و طیب است یا این برای تو حلال نیست و این برای تو طیب نیست یا این برای تو طیب است؛ در همه اینها منظور حلال بودن است همانند سخن خداوند:

فَمَا نَكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَىٰ وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ «۱»، «از زنهایی که برایتان حلال است می‌توانید دو تا سه تا و چهار تا، نکاح کنید.»

طویس آوازخوان به یکی از فرزندان عثمان بن عفّان گفت: من عروسی مادر با برکت تو را با پدر «طیب» تو مشاهده کردم و منظورش از این کلمه، طهارت و پاکیزگی پدرش بود و اگر به عکس می‌گفت: عروسی مادر «طیب» ات را با پدر مبارکت شاهد بودم، این حسن را نداشت، زیرا کلمه «طیب» به هر اسمی بچسبد نشان‌دهنده قدر و منزلت آن است، چنان که شاعر گفته است:

و الطیبون معاهد الأزر:

«آنهایی که دامنه‌های پاک دارند.»

گاهی مردی با زنی خلوت می‌کند و بعد می‌گوید: «وجدتها طیبه» منظورش این است که آمیزش با وی را لذت بخش یافتم، و وقتی که می‌گویند: «فلان طیب الخلق» مرادشان این است که فلانی ظریف و نمکین است. خداوند متعال می‌فرماید: حَتَّىٰ إِذَا كُنْتُمْ فِي الْفُلِكِ وَجَرَّتْ بِهَمَّ بَرِيحٍ طَيِّبَةٍ «۲»، «تا آن‌گاه که در کشتی نشینید و باد ملایمی آن را به حرکت آورد.» مراد بادی است که نه ضعیف است و نه قوی، فقها می‌گویند: گرفتن مال از مسلمانی حلال نیست مگر با طیب خاطر، در قرآن آمده است: فَإِنْ طِبَّنَ لَكُمْ عَنْ شَيْءٍ مِنْهُ نَفْسًا فَكُلُوهُ هَنِيئًا مَرِيئًا «۳»، «پس اگر زنها چیزی از مهر خود را از روی رضا به شما بخشیدند، برخوردار شوید که شما را حلال و گوارا خواهد بود.» و نیز فرموده است:

لَقَدْ كَانَ لِسِيَّيَا فِي مَسْكِنِهِمْ آيَةٌ جَنَّتَانِ عَنْ يَمِينٍ وَشِمَالٍ كُلُوا مِنْ رِزْقِ رَبِّكُمْ وَاشْكُرُوا لَهُ بَلَدَةٌ طَيِّبَةٌ وَرَبِّ غَفُورٌ ﴿٤﴾، «برای اولاد سبا در وطنشان (سرزمین یمن و شام) از جنوب و

(۱) - نساء / ۳.

(۲) - یونس / ۲۲.

(۳) - نساء / ۴.

(۴) - سبا / ۱۵.

شبهه های تفسیری قرآن، ص: ۲۶۲

شمال دو سلسله باغ و بوستان آیات لطف و رحمت بود. (به آنها گفتیم) از روزی خدای خود بخورید و شکر وی به جای آورید که مسکنتان شهری نیکوست و پروردگارتان آمرزنده و مهربان است. طیبه در صورتی صفت برای بلده می آید که سرزمینی خوش آب و هوا، دارای میوه‌های خوشمزه و پر خیر و برکت باشد.

خداوند درباره ارزش زنان فرموده است: «کسانی که بر زنان شوهردار پاکدامن با ایمان تهمت عمل زشت بزنند در دنیا و آخرت مورد لعنت هستند و برای‌شان غذایی دردناک است.» (۱) راجع به کلمه موردنظر در آیه ۲۶ همین سوره می‌فرماید: «زنان پلید برای مردان پلیدند و مردان پلید برای زنان پلید و زنان پاک برای مردان پاکند و مردان پاک برای زنان پاک. اینان از آنچه درباره ایشان می‌گویند برکنارند، برای آنان آمرزش و روزی نیکو خواهد بود.»

با بررسی که در ذیل خواهد شد معلوم می‌شود که تأویل درباره زن نوح و لوط علیهما السّلام چنان نیست که بسیاری از مفسران گفته‌اند و گفته این مفسران زمانی بود که این سخن خداوند را شنیدند: ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا لِلَّذِينَ كَفَرُوا امْرَأَتَ نُوحٍ وَامْرَأَتَ لُوطٍ كَانَتَا تَحْتَ عَبْدَيْهِ مِنْ عِبَادِنَا صَالِحِينَ فَخَانَتَاهُمَا فَلَمْ يُغْنِيَا عَنْهُمَا ... (۲)، «خداوند برای کافران، زن نوح و زن لوط را مثال آورد که تحت فرمان دو بنده صالح ما بودند و به آنها خیانت کردند. پس این دو پیامبر نتوانستند آنها را از قهر خدا برهانند.»

این بررسی نشان می‌دهد که خیانت در این آیه به معنای رابطه نامشروع نیست، بلکه مراد نفاق است.

«خیانت» انواعی دارد. یکی خیانت در مال است که از آن خیانت در نصیحت و مشورت پیدا می‌شود. وقتی برداشت یک معنای درست و یا کم‌عیب از خبری که درباره همسران پیغمبر اسلام و خانواده رسولان الهی آمده، امکان‌پذیر باشد، هیچ‌کس حق ندارد آن را به زشت‌ترین معنا تفسیر کند و ما می‌دانیم که خیانت از مال آغاز می‌شود و آن‌گاه به ناموس می‌رسد.

(۱) - نور / ۲۳.

(۲) - تحریم / ۱۰.

شبهه های تفسیری قرآن، ص: ۲۶۳

پس می‌توان گفت که این دو همسر نوح و لوط علیهما السّلام از منافقان بودند که چنین صفتی برای آنها خیانت بزرگی محسوب می‌شود. اما زنان پیامبران، بدکاره نبوده‌اند که استحقاق نامهای زشت داشته باشند و خداوند می‌فرماید: فَإِذَا دَخَلْتُمْ بُيُوتًا فَسَلِّمُوا عَلَىٰ أَنْفُسِكُمْ تَحِيَّةً مِنْ عِنْدِ اللَّهِ مُبَارَكَةٌ طَيِّبَةٌ ﴿١﴾، «چون به خانه‌ای داخل شوید بر یکدیگر سلام کنید، این تحیتی مبارک و پاکیزه از جانب خداست.» و نیز می‌فرماید: وَكُلُوا مِمَّا رَزَقَكُمُ اللَّهُ حَلَالًا طَيِّبًا ﴿٢﴾، «و از هر چیز پاکیزه‌ای که خدا روزی شما کرده، بخورید» و نیز می‌فرماید: مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهٗ حَيَاةً طَيِّبَةً ﴿٣﴾، «هرکس از مرد و زن کار نیکی، به شرط ایمان به خدا، انجام دهد ما او را در زندگانی خوش و با سعادت، زنده خواهیم داشت.»

و نیز فرموده است: قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَ الطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ «۴»، «ای پیامبر صلی الله علیه و آله بگو: چه کسی زینتهای خدا را که برای بندگانش آفریده، حرام و از صرف روزی حلال و پاکیزه منع کرده است؟» و نیز فرموده است: وَ مَثَلُ كَلِمَةٍ خَبِيثَةٍ كَشَجَرَةٍ خَبِيثَةٍ «۵»، «وضعیت سخن پلید (دروغ)، همانند درخت پلید است...»، وَ مَثَلًا كَلِمَةً طَيِّبَةً كَشَجَرَةٍ طَيِّبَةٍ «۶»، «... خداوند کلمه پاکیزه را به درخت زیبایی مثل زده است...» و نیز فرموده است: وَ ظَلَّلْنَا عَلَيْكُمُ الْعُمَامَ وَأَنْزَلْنَا عَلَيْكُمُ الْمَنَّاءَ وَ السَّلْوى كُلُوا مِنْ طَيِّبَاتِ مَا رَزَقْنَاكُمْ «۷»، «و ابر را سایبان شما ساختیم و مرغ بریان و ترنجبین را به عنوان غذا برای شما نازل کردیم و گفتیم از این روزیهای پاکیزه تناول کنید». بنابراین، لفظ «طیب» به معنای فراوانی می‌آید که برخی از آنها را در این باب، مفصل یاد کردیم. «۸»

جاحظ به منظور دست یافتن به معنای کلمه «خیر» در قرآن، به شاهدهی از شعر پرداخته است: «اَكْسَبَ لِلْخَيْرِ مِنَ الذُّبِّ الْأَزْلُ: «ما، رزق و روزی را از چنگال گرگ ازل به

(۱) - نور / ۶۱.

(۲) - مائده / ۸۸.

(۳) - نحل / ۹۷.

(۴) - اعراف / ۳۲.

(۵) - ابراهیم / ۲۶.

(۶) - ابراهیم / ۲۴.

(۷) - بقره / ۵۷.

(۸) - الحیوان، ج ۴، ص ۵۶ - ۶۰.

شيوه های تفسیری قرآن، ص: ۲۶۴

دست می‌آوریم. واژه «خیر» از نظر جاحظ در این جا به معنای روزی و وسیله معاش است، و در مورد دیگر به معنای عین مال می‌آید، مثل این سخن خداوند: إِنْ تَرَكَ خَيْرًا الْوَصِيَّةُ... «۱»، «اگر میت که دارای مال است، وصیت کند...» و همانند این سخن خداوند:

وَ إِنَّهُ لِحُبِّ الْخَيْرِ لَشَدِيدٌ «۲»، «به این معنا که انسان به دلیل دوستی زیاد، نسبت به مال دنیا بخل می‌ورزد و در نگهداری آن افراط می‌کند.» کلمه «خیر» در جای دیگر به معنای فراوانی و بسیاری خوردنی و نوشیدنی آمده است، می‌گوید: چه بسیار است، خیر خانه فلانی. خیر محض به معنای اطاعت و سعه صدر است. «۳»

بدون شك این بررسی جاحظ نشان می‌دهد که وی با زیرکی خاص، شیوه ادبی در تفسیر را که ما امروز بدان دست یافته‌ایم، درک کرده است. یکی از گامهایی که وی در این زمینه برداشت، شیوه کاربرد یک لفظ در موارد و سیاقهای گوناگون در قرآن است و بر اثر گوناگونی این موارد و سیاقها معنای آن لفظ هم تغییر پیدا کند.

تا این جا درباره برداشت جاحظ از متن قرآنی سخن گفتیم و اینک به بحث دیگری می‌پردازیم.

نظریه جاحظ راجع به برداشت از متن حدیث

جاحظ، مانند سایر محدثان، نخست به توثیق متن حدیث از راه جرح و تعدیل راوی می‌پردازد و چون حدیث از طریق روایت به ما می‌رسد، لازم است ارزشی را که جاحظ برای روایت به عنوان یکی از منابع شناخت قایل است، بشناسیم. او بر آن است که: «علم و آگاهی انسان بستگی به کثرت شنیدنیهای او دارد و نیز باید نوشتنیهایش

(۱) - بقره / ۱۸۰.

(۲) - عادیات / ۸.

(۳) - همان مأخذ، ج ۶، ص ۴۱۰، جاحظ برای بررسیهای لغوی الفاظ قرآنی که از لحاظ معنا، با به کار رفتن این الفاظ، در نصّ دیگر و یا در مورد دیگری از قرآن، تفاوت دارند، مثالهایی آورده است. از قبیل: «کلمات الله» الحیوان، ج ۱، ص ۲۰۹ - ۲۱۰. «قولا بلیغا». البیان و التبین، ج ۱، ص ۴۰۸. و «لازب»، همان مأخذ، ج ۱، ص ۱۹۹. «المعازیر»، همان مأخذ، ج ۱، ص ۱۶۰. «اللحن»، همان مأخذ، ج ۲، ص ۲۱۷.

شيوه های تفسیری قرآن، ص: ۲۶۵

بیشتر از شنیدنیهایش باشد. انسان نمی‌تواند دانش را فراگیرد و آن را گردآورد و نیز نمی‌تواند به صورت یک مرجع علمی برای دیگران درآید، مگر این که مالی را که در این راه هزینه می‌کند از هزینه کردن دارایی دشمنش برای او گواراتر و لذت‌بخش‌تر باشد. «۱»

به این طریق، جاحظ، روایت را یک منبع علمی معتبر می‌داند، امّا منبع کتابی را بر آن ترجیح می‌دهد، زیرا او در عصر ترجمه و شکوفایی تألیف می‌زیسته است.

جاحظ که آگاهیها و شناخت خود را از طریق روایت به دست آورده، درباره راوی و نیز عموم اخبار دقت و تأمل فراوانی قایل شده است. او می‌گوید: «مانند حدیثی که درباره الهام حیوانات از بابویه (صاحب حمام) نقل شده که اگر داستانهای وی را که در کتاب لصوص آمده است بشنوید، خواهید دید که وی از دروغ و پرگویی دور است. من خود او را دیده و با وی مجالست کرده‌ام، ولی این حدیث را از او نشنیدم، لیکن یکی از مشایخ بصره که در مسجد محمد بن رغبان به حضور وی می‌رسید آن را برایم نقل کرده است.» «۲» جاحظ درباره حیوانات آبی نظریه عمیقی را ارائه داده است و درباره این که وی در کتاب حیوان برای «ماهی» باب جداگانه‌ای نیاورده چنین می‌گوید: «... سبب آن، تنها خبرهای اهل دریاست، زیرا آنها گروهی هستند که گفتارشان را مانند فعلشان مؤثر نمی‌دانند و هر خبری که شگفت‌آورتر باشد نزد آنها خوشحال‌کننده‌تر است، اگرچه عباراتش نامربوط و فاقد ارزش باشد...» «۳» پس از آن می‌گوید: «پس چگونه باین ترتیب، به اخبار اهل دریا و سخنان ماهیگیران، اعتماد کنم...؟» «۴» وی درباره خبری از استادش می‌گوید: «ابو اسحاق ابراهیم بن سیار نظام که در صداقت گفتار او، چه از شنیده‌هایش بگوید و چه از دیدنیهایش هیچ شکی ندارم، چنین گفته است...» «۵»

جاحظ به منبع خبری به دلیل اثری که بر ذهن شنونده کم تجربه باقی می‌گذارد، اهمّیت می‌دهد. او می‌گوید: «چیزی از این قبیل که شما نیاز مبرمی به شناخت آن دارید،

(۱) - الحیوان، ج ۱، ص ۵۵.

(۲) - همان مأخذ، ج ۲، ص ۱۵۶.

(۳) - همان مأخذ، ج ۶، ص ۱۶.

(۴) - همان مأخذ، ج ۶، ص ۱۹.

(۵) - همان مأخذ، ج ۴، ص ۳۲۰.

شيوه های تفسیری قرآن، ص: ۲۶۶

تأثیر خبری است که به گوش‌تان خورده، بویژه وقتی که کم تجربه باشید. پس اگر کم تجربگی و کم حافظگی در شنونده جمع شود،

خبری که بگوش می‌رسد، به آسانی در جایگاه خود وارد می‌شود و با محلی آماده و طبیعت پذیرنده و خاطره آرام روبه‌رو می‌گردد و هرگاه این خبر با چنین قلبی که دارای ویژگیهای مزبور است روبه‌رو شود، آن چنان رسوخ خواهد کرد که هیچ چاره‌ای برای از بین بردنش وجود ندارد.»^(۱)

جاحظ بویژه راجع به آنچه مربوط به نقل حدیث است در توثیق حدیث از روش محدثان پیروی کرده است. او به سخن خود، چنین ادامه می‌دهد: «... و ثابت بن قیس بن شماس، همان کسی است که وقتی عامر به او گفت: آگاه باش، به خدا سوگند لئن تعرضت لحنی و فنی و ذکاء سنّی لتولین عنی: «اگر با روانی سخن و فنّ بیان و کمال سنّ من روبه‌رو شوی از من پشت خواهی کرد»، ثابت به او گفت: اما والله لئن تعرضت لسبابی و شبا انیابی و سرعه جوابی: «به خدا سوگند اگر دشنام دادن و تیزی دندانها و سرعت جواب من را ببینی از اطراف من دور خواهی شد.» او گفت: پیامبر صلی الله علیه و اله فرمود: «تو را خدا و پسران قیله (قبیله اوس و خزرج) کافی است.» سپس درباره این روایت می‌گوید: «و این روایت را از کسی نقل کرده‌ام که خبر را جعل می‌کند و من او را متهم می‌کنم.»^(۲)

هنگامی که جاحظ متون روایی را نقل می‌کند می‌کوشد که نوع مذهب راویان را بیان کند ... آن‌گاه درباره ارزیابی بیان، سه روایت می‌آورد و ابتدا نام امام علی علیه السلام، آن‌گاه امام حسن و علی بن حسین بن علی و محمد بن علی بن حسین علیهم السلام را یاد می‌کند و چنین می‌گوید: «... و این سه خبر را ابراهیم بن داحه از محمد بن عمیر، و صالح بن علی افقم از محمد بن عمیر نقل کرده‌اند و تمام اینها از بزرگان شیعه‌اند و ابن عمیر از همه برتر بود.»^(۳)

سپس آنجا که احادیثی در برتری سکوت بر سخن بیان می‌کند می‌گوید: «برای اغلب این احادیث سندی که متصل به معصوم باشد وجود ندارد و به فرض که اسناد آنها را متصل بیابی موثق نیستند، بلکه بیشترشان به‌طور مطلق وارد شده‌اند و درباره راویان

(۱) - همان مأخذ، ج ۱، ۱۶۸.

(۲) - البیان و التبیان، ج ۱، ص ۳۵۹ - ۳۶۰.

(۳) - همان مأخذ، ج ۱، ص ۸۳ - ۸۴.

شبهه های تفسیری قرآن، ص: ۲۶۷

آنها نه مدحی آمده و نه نکوهشی.»^(۱)

جاحظ در راستای توثیق حدیث به اندازه‌ای که درباره متن حدیث کوشیده، درباره راوی تلاش نکرده است و لذا هرگاه از راوی چیزی را که مشهور بود، می‌شناخت آن را امضا میکرد و گرنه آن را مشکوک می‌دانست ... به عنوان نمونه، در بحث جواز خصی ساختن انسان و عدم آن، گروهی به این دلیل آن را جایز دانسته‌اند که پیامبر صلی الله علیه و اله غلام اخته‌ای را که مقوقس به ضمیمه ماریه قبطیه به او اهدا کرد، پذیرفت.

جاحظ این حدیث را مورد انتقاد قرار داده و گفته است: «پیش از هر چیز این حدیث از دو حال خارج نیست یا از لحاظ سند و صدور صحیح است و یا این که فاسد است، اگر فاسد باشد، اصل مسأله باطل است و اگر صحیح و پسندیده باشد ... تا آخر.»^(۲)

درباره حدیثی که طرفداران سکوت به آن استدلال می‌کنند و اصمعی و ابن اعرابی از رجال حدیث خود نقل کرده‌اند، جاحظ پس از آن که به نقد از متن این حدیث می‌پردازد، می‌گوید: «... از جمله اشکالات این حدیث این است که ما نمی‌دانیم آیا پیامبر صلی الله علیه و اله چنین فرموده است، یا نه، زیرا در این گونه اخبار نیاز به خبر مکشوف و حدیث معروف می‌باشد، لکن ما با توجه به موثق و آشکار بودن دلیل، به این گونه مسائل و مانند آنها پاسخ می‌دهیم.»^(۳)

جاحظ همچون سایر محدثان تمام همت خود را صرف بررسی احوال راویان حدیث نمی‌کرد، بلکه بیشتر به این توجه داشت که

روش انتقادی خود را بر نصّ حدیث تطبیق و آن را برطبق آزمایشها و مقیاسهای خود بررسی کند. از جمله راههای نقد حدیثی او این است که نصّ حدیث را بر قرآن عرضه و آنها را با یکدیگر مقایسه می‌کند. او از ابو هریره روایت می‌کند که گفت: رسول خدا صلی الله علیه و اله فرموده است: «پس از من، حدیث

(۱) - همان مأخذ، ج ۱، ص ۲۰۳.

(۲) - الحیوان، ج ۱، ص ۱۶۴، دنباله مطلب این است: ما می‌دانیم که در حدیث چنین نیست که پیامبر صلی الله علیه و اله پس از آگاهی از اخته بودن آن غلام او را پذیرفته باشد.

(۳) - البیان و التبیان، ج ۴، ص ۲۸.

شيوه های تفسیری قرآن، ص: ۲۶۸

بسیار به من نسبت خواهند داد، چنان که به پیامبران قبل از من نیز نسبت می‌دادند.

بنابراین آنچه از زبان من به شما رسید، بر کتاب خدا عرضه کنید، هرچه موافق قرآن باشد از من است، چه گفته باشم و چه نگفته باشم...» (۱) در مورد پرسش زید الخیل از رسول اکرم که در گفتگوی صاحب سگ با صاحب خروس بر زبان صاحب سگ جاری شد، جاحظ، قرآن را به عنوان حاکم بر سنت بیان می‌کند: «وقتی که پیامبر صلی الله علیه و اله به زید الخیل از خیر سخن گفت و به همین سبب او را «زید الخیر» نامید، زید از آن حضرت چیز دیگری نپرسید و حاجتی درخواست نکرد، جز این که گفت: یا رسول الله در میان ما دو مرد یکی به نام ذریح و دیگری به کنیه ابا دجانة زندگی می‌کنند. این دو نفر پنج سگ دارند که آهوان را شکار می‌کنند، حکم این صید چگونه است؟ خداوند این آیه را فرستاد: «ای پیامبر صلی الله علیه و اله از تو می‌پرسند: چه چیزی برای آنها حلال شده است؟ بگو: هر چه پاکیزه است برایتان حلال شده و نیز صید حیوانات شکارگر که شما به عنوان مرتیان سگهای شکاری، از آنچه خدایتان آموخته، به آنها تعلیم داده‌اید. پس، از صیدی که برای شما بگیرند بخورید و نام خدا را بر آن، یاد کنید (هنگام صید بسم الله بگویید)» (۲) و اگر جواب پیامبر صلی الله علیه و اله به زید از سنتهای آن حضرت بود در جایگاه رفیع قرار داشت، پس چگونه است در حالی که کتاب، فوق سنت است.» (۳)

با این روش، معلوم می‌شود که جاحظ قرآن را حاکم بر نصّ می‌داند، زیرا سنت خواه گفتار باشد، خواه عمل و یا هر دو، متوجه احادیثی است که طرفداران سکوت درباره فضیلت آن آورده‌اند. جاحظ به منظور عرضه احادیث بر قرآن، نخست احادیثی را که آنان روایت کرده‌اند آورده است: ... ابو بکر سر زبان خود را گرفت و گفت: همین (زبان) مرا به این کارها وادار کرد. پیامبر صلی الله علیه و اله فرمود: آیا مردم را، جز زبانهایشان به رو در آتش دوزخ می‌اندازد؟ ابن عربی از یکی از استادانش نقل می‌کند که گفت: مردی راجع به پیامبر صلی الله علیه و اله سخن می‌گفت و در سخنانش گزافه‌گویی کرد. پیامبر صلی الله علیه و اله فرمود: ما اعطی

(۱) - البیان و التبیان، ج ۲، ص ۲۸.

(۲) - مائده / ۴.

(۳) - الحیوان، ج ۲، ص ۲۰۴ - ۲۰۵.

شيوه های تفسیری قرآن، ص: ۲۶۹

العبد شرّاً من طلاقة اللسان: «بدترین چیز برای انسان، بی‌بندوباری در زبان است.»

عائشی و خالد بن خدّاش از مهدی بن میمون و او از غیلان بن جریر و او از مطرف بن عبد الله، پسر شخیر، از پدرش نقل کردند که

گفت: با گروهی خدمت رسول خدا صلی الله علیه و اله رسیدیم. گفتیم: ای رسول خدا صلی الله علیه و اله تو، سرور و برترین ما و اهل جود و کرم هستی.

رسول خدا صلی الله علیه و اله فرمود: «ای مردم حرف خود را بگویید و شیطان شما را منحرف نکند، زیرا من بنده خدا و پیامبر او هستم...».

جاحظ پس از آن که احادیث و آثار و اشعار و گفته‌هایی را بیان می‌کند، با استفاده از ذوق ادبی، به تحقیق و تهذیب درباره این احادیث؛ سفارش می‌کند و سپس حدیث را با آیات قرآنی مطابقت می‌دهد: «اکنون که روایت قوم و استدلالشان را شنیدیم، سفارش می‌کنم که اگر استعدادی در بیان و تبیین داری و اگر احساس می‌کنی که به نحوی اهل این دو هستی، از جستجو در بیان و تبیین خودداری مکن و استعدادت را مهمل نگذار تا سهل‌انگاری بر نیروی ذوق و قریحه غلبه نکند. و آن را به عادت زشت مبدل نسازد.

اگر خود اهل سخن و دارای بیان هستی و احساس می‌کنی که می‌توانی خوب و رسا سخنی بگویی و در جلسه عمومی به ایراد سخنی پردازی، پس برای به دست آوردن بالاترین و برترین مقام سخنرانی کوتاهی مکن و هیبت نادانان و تهدید بی‌خردان تو را از این کار باز ندارد و روایاتی که به زشت‌ترین وجه تأویل شده و معنای واقعی آن، تغییر یافته، تو را از نظریه‌ات برنگرداند. چگونه از

این گروه با این روایات تحریف‌شده و اخبار جعلی و با این اندیشه‌ای که از پیش خود اختراع کرده‌اند، پیروی می‌کنی؟

سخن خدای تعالی درباره یادآوری داوود پیامبر را شنیده‌ای که گفته است: «وَ اذْکُرْ عَبْدَنَا دَاوُدَ ذَا الْاَیْمَانِ إِنَّهُ اَوْابٌ ... «۱»، «و از بنده ما داوود که در اجرای امر ما نیرومند بود و دایم به درگاه ما توبه و انابه می‌کرد، یاد کن» تا سخن او: «وَفَضَّلَ الْخِطَابِ آیه ۲۰ (فصل الخطاب به معنای تشخیص حق از باطل است که خداوند به حضرت داوود عنایت کرده است) بنابراین، خدا برای حضرت داوود، حکمت و برتری در عقل و متانت در

(۱) - ص ۱۷.

شيوه های تفسیری قرآن، ص: ۲۷۰

داوری و گستردگی در علم و درستی در صدور حکم و نیز تفصیل مجمل و تشخیص مشتبه و آگاهی و دلسوزی و قاطعیت را در هنگام لزوم، گردآورده است.

رسول خدا صلی الله علیه و اله یاد از شعیب پیامبر کرد و فرمود: «شعیب خطیب پیامبران بود» و این سخن براساس چیزی است که خداوند آن را در کتابش حکایت کرده و به گوش بندگانش رسانده است. پس چگونه از منزلت خطبا بیم داری در حالی که داوود و شعیب در برابر تو قرار دارند. به علاوه، آیاتی را از قرآن حکیم در این باره و در صدر این کتاب، بر تو خواندیم و از سوی دیگر، خطبه‌های رسول خدا صلی الله علیه و اله نوشته و محفوظ و جاوید و مشهور است که این خود، دلیل بر فضیلت خطابه است. شما خیال می‌کنید که رسول خدا صلی الله علیه و اله فرموده است: دشنام دادن و سخنوری دو شعبه از نفاق است و شرم و عجز دو شعبه از ایمان است. لکن ما به خدا پناه می‌بریم از این که قرآن کسی را به عجز و ناتوانی تشویق کند و نیز به خدا پناه می‌بریم از این که رسول او میان دشنام و بیان جمع کند، در حالی که خداوند هرچه را تجاوز از حدّ باشد نهی کرده است. و کلمه «عی» بر هر چیزی اطلاق می‌شود که از اندازه کمتر باشد. از این رو، «عی» مذموم است و پرگویی نیز مذموم است و دین خدای تعالی میان کنندی و تندی است ... تا آخر.» «۱»

با توجه به آنچه از تناقض حدیث با نص قرآن بیان داشتیم چیزی را که هم‌اکنون یاد می‌کنیم تحقق می‌یابد و آن این است که مفاهیم نصوص قرآنی، احادیثی را که در فضیلت عسل آمده تصحیح می‌کند. از جمله روایت: «سعید بن ابی عروبّه از قتاده از ابو

متوکل ناجی از ابو سعید خدری است که می‌گوید: مردی خدمت رسول خدا صلی الله علیه و اله آمد و گفت: برادرم از درد شکم می‌نالید پیامبر صلی الله علیه و اله فرمود: به او غسل بخوران. بعد از مدتی همان مرد برگشت و گفت: به او غسل دادم، ولی مؤثر واقع نشد. حضرت باز هم فرمود:

به او غسل بده. مرتبه سوم برگشت و همچنان گفت. حضرت این بار نیز همان دستور را به او داد. مرتبه چهارم برگشت و نیز همان حرف را تکرار کرد. حضرت فرمود: خدا را

(۱) - البیان و التبیان، ج ۱، ص ۱۹۴-۱۹۶ و ۲۰۰-۲۰۳ و نیز نگاه کنید که حدیث: «ما گروه انبیاء بسیار گریانیم.» را با قرآن مقایسه کرده است. همان مأخذ، ج ۴، ص ۲۷-۳۲.

شيوه های تفسیری قرآن، ص: ۲۷۱

تصدیق، و شکم برادرت را تکذیب کن. به او غسل بخوران. این مرتبه که او را غسل داد، بهبود یافت.» سپس جاحظ سخن را ادامه می‌دهد و می‌گوید: «... آنچه بر درستی تأویل‌ها برای این سخن خداوند: «از درون زبور غسل شربتی شیرین به رنگهای مختلف بیرون می‌آید.» (۱) دلالت می‌کند، این است که تمام معجونها و نیز مرباها از غسل به وجود می‌آیند.» (۲) بنابراین نص قرآن با حدیث روایت شده همخوانی دارد. تأویل جاحظ از آیات قرآن نیز برطبق این همخوانی صورت می‌گیرد.

روشی که بیان شد، هرچند یکی از بهترین راههای نقد و بررسی محسوب می‌شود، لکن خالی از خطر نیست، یعنی خطر پیروزی شیوه تفسیری معتزله که نص را تحلیل عقلی می‌کنند. عامه، حدیثی درباره کشتن مارمولک نقل می‌کنند و جاحظ به تحلیلی عقلی درباره آن پرداخته و چنین گفته است: «... به علاوه شاید پیامبر صلی الله علیه و اله این سخن را از باب حکایت گفته باشد؛ و نیز ممکن است این سخن علتی داشته که در آن زمان معلوم بوده اما بعدها مردم علت آن را حذف و خبر را بدون آن بیان کرده باشند و ممکن است کسی که این خبر را نقل کرده، آخرش را دیده ولی اولش را ندیده باشد. و نیز ممکن است مخاطب رسول اکرم صلی الله علیه و اله در این سخن، گروهی بوده باشد که میان او و آنها امر ویژه‌ای بوده است. و تمام این احتمالات، ممکن و جایز و غیرقابل انکار و بی مانع است.» (۳)

(۱) - نحل / ۶۹.

(۲) - الحیوان، ج ۵، ص ۴۲۶-۴۲۹.

(۳) - همان مأخذ، ج ۱، ص ۳۰۴-۳۰۵ و نیز نگاه کنید به تشریح معتزله درباره اشکالی که مخالفان وارد کرده‌اند از قبیل این خبر که چون پیامبر صلی الله علیه و اله غلام اخته‌ای را که مقوقس او را همراه ماریه قبطیه به وی هدیه کرد، پذیرفت، معلوم می‌شود که آن حضرت اخته کردن غلامان را جایز می‌دانسته است. همان مأخذ، ص ۱۶۳-۱۶۵. جاحظ درباره ارزیابی احادیثی که از پیامبر نقل شده که آن حضرت به قتل مارمولک امر فرموده و آن را «فویسیق» نامیده، می‌گوید: تمام این احادیث از چیزهایی است که جاهلان (معتزله) و کسانی که گمان کرده‌اند تمام اشیاء سخن می‌گویند و اتمتهایی مانند انسانها هستند، به آنها استدلال کرده‌اند. همان مأخذ، ج ۴، ص ۲۸۶-۲۸۷.

شيوه های تفسیری قرآن، ص: ۲۷۲

جاحظ با این بیان، به خطر قطع شدن رابطه نص روایت با سیاق و شرایط آن اشاره می‌کند و این که این امر، موجب احتمالاتی در معنای نص می‌گردد، در حالی که مناسبتها و شرایط نص، مانع از این احتمالات است. او به صراحت اشاره کرده است که نبودن برهان و از بین رفتن شرایط محیطی، سبب دشوار شدن درک معنای نص می‌شود.

او پس از آوردن مقداری از عبارات متداولی که مورد کراهت پیامبر صلی الله علیه و اله و یاران و تابعان می‌باشد، می‌گوید: «پیامبر صلی الله علیه و اله و صحابه و تابعان از شنیدن و تلفظ بعضی از روایات که معنا و دلایل آن ناشناخته است کراهت داشته‌اند، اما اصحاب ما کراهتی ندارند و ما هم قدرت بر ردّ اصحابمان نداریم. از سوی دیگر از آنها چیزی بیشتر از کراهت نشنیده‌ایم و اگر سخن کراهت با ذکر علت و برهان توأم می‌بود، مطلب روشتر می‌شد. اما بیشتر روایات خالی از ذکر علت است و راویان به ظاهر لفظ، بدون بیان علت و برهان اکتفا کرده‌اند، اگرچه آنها خود، علت و معلول را با یک دید مشاهده کرده‌اند.» (۱)

روایاتی وارد شده است که به سر بریدن کبوتر و خروس و کشتن سگ امر می‌کند، نه به‌طور مطلق و بدون شرط، بلکه برای آن مناسبتی است که جاحظ مناسبتها و شرایط را در سر بریدن کبوتر یاد می‌کند: «اسامه بن زید حدیث کرده است که بعضی از استادان ما از دیر زمان نقل کرده‌اند که عثمان بن عفّان خواست کبوتران را ذبح کند، او گفت: «اگر این کبوتران، امتی از امتها نبودند دستور کشتن آنها را صادر می‌کردم، اما پرو بالشان را کوتاه کنید.» خلیفه با دستور کوتاه کردن بالهای کبوتران فهماند که سر بریدن آنها برای منصرف کردن کسانی است که آنها را می‌گیرند و وسیله بازی قرار می‌دهند، از قبیل جوانان و نوجوانان و آنان که مزاحم مردم هستند و کبوتران را وسیله مسابقات نامشروع و قمار قرار می‌دهند و نیز منصرف کردن کسانی که به وسیله آنها به خانه‌های مردم و همسایگان سر می‌کشند و با جوجه کبوتران، کودکان مردم را می‌فریبند. قلوه سنگ پرت می‌کنند که غالباً سبب گردیده چشم از حدقه بیرون آید یا بینی بشکند و دهانی خون‌آلود گردد، بدون این که خود متوجه باشند که چه کرده‌اند و چه مقدار

(۱) - الحیوان، ج ۱، ص ۳۳۹.

شبهه های تفسیری قرآن، ص: ۲۷۳

خسارت وارد ساخته‌اند و کسی که مورد جرح و جنایت قرار گرفته حقت ضایع شده و خونس هدر رفته بدون پرداخت دیه و جریمه و نیز بدون قصاص در جراحات بزرگ و کوچک، چرا که عامل این امور نامعلوم بوده است. و به همین مناسبت هم عمر به سر بریدن خروس دستور داد و نیز پیامبر صلی الله علیه و اله به کشتن سگ فرمان داد.» (۱)

از جمله این احادیث سخن پیامبر صلی الله علیه و اله است که فرمود: «دهر (روزگار) را دشنام ندهید، زیرا دهر خداست.» جاحظ در مناسبت این حدیث چیزی را بیان کرده است که به کلی معنای ظاهر آن تغییر می‌کند: «چه نیکو تفسیر کرده است این سخن را عبد الزّحمان بن مهدی: توجیه این عبارت نزد اصحاب ما این است که کافران می‌گفتند:

«ما را جز روزگار هلاک نمی‌کند» پیامبر صلی الله علیه و اله در مقابل آنها فرمود: «همان روزگار خداست»، یعنی آن که ملتها را از بین برده خداست. از این سخن پیامبر صلی الله علیه و اله چنین توهم کرده‌اند که فرموده است: «دهر خداست.» (۲) هرچند این مناسبتی که عبد الزّحمان گفته، اجتهاد در تأویل است، لکن نشان‌دهنده آن است که معنا برحسب مناسبتها تغییر می‌کند و این چیزی است که ما آن را می‌خواهیم.

از جمله مواردی که جاحظ، نصوص حدیثی را تأویل عقلی می‌کند، آن است که اشخاص بر روایاتی تمسک می‌جویند که نظریه خود آنها را تأیید کند.

به عنوان مثال، صاحب سگ در فضیلت حیوانش احادیثی نقل می‌کند و صاحب خروس در قدر و ارزش آن نیز احادیث و اخباری، آن‌گاه جاحظ هر کدام از این دو شخص را به خود وامی‌گذارد تا مرویات خود و طرف مقابلش را توجیه کند و حال آن که این تقابل از نظر عقلی تناقض حدیث را می‌رساند. وانگهی تلاش هر کدام بر تأویل عقلی مضمون حدیث برطبق هوی و هوس، بازی کردن با معناست و اینک به مثالی در این مورد توجه کنید: «... صاحب خروس می‌گوید: اسماعیل مکی از ابو عطاردی نقل

می‌کند که شنیدم ابن عباس می‌گفت: خروس سیاه از نوع سگهای جن است و خروس رنگارنگ از نوع ضعیف آنهاست.

(۱) - همان مأخذ، ج ۳، ص ۱۹۰ - ۱۹۱.

(۲) - الحیوان، ج ۱، ص ۳۴۰.

شيوه های تفسیری قرآن، ص: ۲۷۴

از ابو عبسه از ابو زبیر از جابر نقل کرده است که پیامبر صلی الله علیه و اله به ما دستور داد سگها را بکشیم تا آنجا که هرگاه زنی با سگ خود از بیابان می‌آمد آن را می‌کشیم و آن‌گاه ما را از این کار منع کرد و فرمود: «سگ سیاه یکرنگ را که چشمهایش دو خال دارد بکشید، زیرا چنین سگی شیطان است.»

اشعث از حسن روایت کرده است که عثمان هیچ وقت سخنرانی نکرد مگر این که دستور قتل سگها و ذبح کبوتران را داد.

از حسن نقل شده است که شنیدم عثمان بن عفان می‌گفت: سگ را بکشید و کبوتر را سر ببرید.

از ابو شیبه از سالم، از پدرش نقل شده است که رسول خدا صلی الله علیه و اله فرمود: هر کس سگی را نگهدارد، جز سگ شکاری و سگ گله، هر روز از مزد او به وزن دو قیراط «۱» کم شود.

صاحب خروس می‌گوید: ابراهیم بن ابی یحیی اسلمی روایت کرده است از محمد بن منکدر و او از ربیع بن ابی عبد الرحمن که گفت: در زمان عمر دو نفر با مسابقه دو خروس، شرطبندی کردند، عمر دستور کشتن خروسها را صادر کرد. مردی از انصار پیش او آمد و گفت: آیا به کشتن یکی از امتهای که خدای تعالی را تسبیح می‌گویند دستور دادی؟ عمر فرمان داد که از قتل آنها صرف نظر شود.

از قتاده نقل شده که ابو موسی گفت: مرغها را در میان خانه‌هایتان زندانی نکنید تا از ساکنان قریه به شمار نیایید، زیرا شنیده‌اید که خدای تعالی درباره ساکنان قریه‌ها فرموده است: «ساکنان قریه‌ها ایمن شده‌اند از این که عذاب ما شامگاهان، در حالی که به خواب فرورفته‌اند به آنان برسد؟» «۲»

به نظر من این سخن ابو موسی به آن معنایی که مردم گمان کرده‌اند، نیست، زیرا تأویل در این جا وجهی ندارد، بلکه به این معناست که با توجه به نیازی که آن روز به

(۱) - قیراط، نیم دانگ که تقریباً به وزن چهار جو می‌باشد. فرهنگ جدید، ماده قرط. م.

(۲) - اعراف / ۹۷.

شيوه های تفسیری قرآن، ص: ۲۷۵

آمادگی و مهارت و دلیری سوارکاران و جنگجویان برای جنگ با غیر اعراب احساس می‌شده، برای آنها سزاوار نبوده که بسان راحت‌طلبان و خوشگذرانان زندگی کنند و اگر عقیده ابو موسی چنان باشد که از ظاهر لفظ به دست می‌آید، تأویلی غیر مقصود است.

طرفدار سگ به طرفدار خروس گفت: عمر بدون استثنا به کشتن خروسها فرمان داده و ابو موسی بدون استثنا از زندانی کردن مرغ خانگی نهی کرده است و نام مرغ خانگی خروس را هم دربرمی‌گیرد. شما درباره کشتن کبوتر همان را روایت کرده‌اید که درباره کشتن سگها، ولی ندیدم روایت کنید که کبوتر از مسخ‌شدگان است، بعضی از کبوتران از جن و بعضی‌شان از نوع ضعیف آنهاست و یکی از دو امّت مسخ‌شده کبوتر است.

شما گمان کرده‌اید که عمر به سبب آن که به جنگ انداختن خروس و قماربازی به وسیله آنها را دوست نمی‌داشته، دستور کشتن

آنها را داده است. در حالی که می‌دانید فرمانروایان مدینه به این سبب با صاحب کبوتر، دشمنی می‌کردند که بیم قماربازی و برد و باخت به وسیله کبوتر را از او داشتند و احساس خطر می‌کردند و او را به سنگ‌اندازی به خانه‌های مردم و فریب دادن کودکان به وسیله جوجه کبوتران متهم می‌کردند. پس چرا شما همان تأویلهای و عذرهایی را که برای کبوتر و خروس قایلید، برای سگ قایل نمی‌باشید؟» (۱)

به این نحو، هریک از صاحبان کبوتر و خروس حدیث را به مصلحت خود تأویل می‌کنند، لکن طرف مقابل او عقیده‌اش را نقض می‌کند و ابزار او هم در این جا عقل است.

باید دانست که معتزله آن‌چنان به تلاشهای عقلانی خود ارج می‌نهند که تا وقتی دلیل عقلی برای تأویل نصی پیدا نشود، به ظاهر آن هیچ توجهی نمی‌کنند. مثلاً- در این سخن پیامبر اکرم: «و الذَّبَابُ فِي النَّارِ: «جای مگس جهنم سوزان است». نظام چنین می‌گوید: «وقتی که مردم در اطاعت خدا یکسان باشند، در پاداش نیز باهم برابرند و اگر در گناه یکسان باشند در کیفر نیز برابر خواهند بود و اگر طاعت و معصیتی از آنها سر

(۱)- الحیوان، ج ۱، ص ۲۹۱-۲۹۷.

شبهه های تفسیری قرآن، ص: ۲۷۶

نزنند، تفضّل خداوند بر آنها برابر خواهد بود. نظام گمان کرده است که کودکان مشرک و مسلمان، همگی به بهشت می‌روند و گمان کرده است که میان اطفال و چهارپایان و دیوانگان و نیز میان درندگان و چهارپایان در این جهت فرقی نیست. و نیز چنین می‌گفت:

این بدنهای درنده‌خو و بهیمه‌صفت داخل بهشت نمی‌شوند، اما خدای تعالی ارواح را از این صفت‌های زشت پاک می‌کند و آن‌گاه به صورت‌هایی که می‌پسندد آنها را درمی‌آورد؛ اما ابو کلدّه و معمر و ابو هذیل و صحیح، این پاسخ را از نظام نمی‌پسندیدند و می‌گفتند:

وقتی ما درباره سگ سخن می‌گوییم؛ مخالفانمان چنین می‌پندارند که ما عقیده داریم در بهشت سگ‌هایی وجود دارند. در حالی که عقیده ما این است که تمام آفریده‌های خداوند از قبیل درندگان و چهارپایان و حشرات و مگسها، یا زشت‌منظر و آزاردهنده‌اند و یا نیکو منظر و خوش آیند. پس آنچه خوش منظر و خوش آیند است مانند اسب و آهو و طاووس و انواع کبک، به بهشت می‌روند و دوستان خدا با دیدن آنها لذت می‌برند و آنچه در دنیا زشت‌رو و آزاردهنده‌اند خدا آنها را در جهنم به عنوان غذایی بر عذابهای دشمنانش می‌افزاید. پس وقتی در آثار یاد می‌شود که مگس و امثال آن از مخلوقات، جایش آتش است به همین معنایی است که ما بیان کردیم.»

برخی برآنند که این موجودات زشت‌منظر در آتش قرار دارند و از آن لذت می‌برند چنان‌که مأموران دوزخ و فرشتگان دست‌اندرکار عذاب الهی از موقعیت خود در آتش احساس لذت می‌کنند.

بعضی برآنند که خداوند این موجودات زشت را چنان آفریده است که از آتش و زندگی در آن لذت می‌برند، چنان‌که کرم‌های میان برف و سرکه از جای خود ناراحت نیستند.

بعضی معتقدند که خداوند برای بدنهای آنان خاصیتی قرار داده است که آتش به بدنهایشان نمی‌رسد و دلها و بدنهایشان از جهت دیگری چنان‌که خدا بخواهد نرم می‌شود. گفته‌اند ما بعضی از مردم را دیده‌ایم که در دنیا حیل به کار می‌برند و بر بدن خود چیزها می‌مالند و با آن داخل کوره‌های آتش می‌روند و با آن که در وسط آتش و

شبهه های تفسیری قرآن، ص: ۲۷۷

مرکز شعله قرار می‌گیرند، آتش هیچ تأثیری بر آنها نمی‌گذارد. فزونی قدرت خداوند بر قدرت بندگانش بیشتر از فزونی حرارت آخرت بر حرارت دنیا است.

بعضی گفته‌اند: این نیز مانند آتش ابراهیم است که وقتی وی در آتش افکنده شد، خداوند فرشته‌ای را به نام «فرشته سایه» به سویش برانگیخت که با او سخن بگوید و مهربانی کند، از این رو آتش نتوانست به او آزار و آسیبی برساند. با این که به او نزدیک بود و طبیعت آتش هم سوزندگی است...» (۱)

آنچه جاحظ به ما ارائه می‌دهد، صورتی است از به کار گرفتن عقل در به دست آوردن معانی نص و این صورت، به رغم اختلافی که در نهایت امر دارد، نتیجه آزمایشی عقلی است که معتزله نصوص را تابع آن قرار می‌دهند.

آنچه جاحظ از استادش نظام نقل کرده، بیان‌کننده این است که معتزله در مواردی که با اصولشان برخورد نداشته باشد، نص حدیث را - حتی آن را که اصراری بر تأویلش ندارند - تا زمانی معتبر می‌دانند که مضمون آن، با عقل و یا با تجربه عملی روشن شود:

«ابو اسحاق می‌گوید: در دوران کودکی شنیدم که پیامبر صلی الله علیه و اله از برگرداندن لب مشک و نوشیدن آب از آن، نهی کرده است. با خود گفتم این حدیث، مهم است، اما آب نوشیدن از دهان مشک چه ضرری دارد که پیامبر صلی الله علیه و اله از آن نهی کرده است؟ تا وقتی که شنیدم:

شخصی از دهان مشک، آب نوشید، ماری او را گزید و او مرد و نیز مارها از دهان مشکها داخل می‌شوند، دانستم که بسا حادثی است که من تأویل آن را نمی‌دانم و برای آن روشی وجود دارد که من نسبت به آن آگاهی ندارم.»

بنابراین، طبیعی است، کسی که به ظاهر حدیث تمسک کند، بدون این که در معنای آن تأملی داشته باشد در معرض انتقاد جاحظ قرار می‌گیرد و به جهالت توصیف می‌شود، چنان که جاحظ اصحاب ابن حنبل را چنین توصیف کرد، زیرا آنان عقیده داشتند که حیوانات بر دو دسته‌اند: مؤمن و کافر و مار را از گروه کافران می‌دانستند. او درباره این گروه و دیگران چنین می‌گوید: «... و این گروه از کسانی هستند که تأویل

(۱) - الحیوان، ج ۳، ص ۳۹۴ - ۳۹۷.

شبهه های تفسیری قرآن، ص: ۲۷۸

احادیث را نمی‌فهمند و نمی‌دانند کدام حدیث مردود و کدام حدیث دارای معنا و تأویل است و کدام نوع آن در مورد خاصی وارد شده است.» (۱)

راه سوم نقد حدیثی این است که جاحظ دلیل هر یک از دو گروه مخالف را درباره حدیث مروی می‌آورد، و نصوص هر دو دلیل حکایت از تعارض و تناقض آنها می‌کند.

جاحظ به همین تقابل دو دلیل که بیانگر واقعیتی است بسنده می‌کند و این واقعیت ممکن است از وضع ظاهری آنها که با یکدیگر تعارض دارند نشأت گرفته باشد و یا ممکن است تعارضی در میان نباشد، اما هر حدیثی دارای شرایط خاصی باشد. مثلاً درباره جواز اخته کردن و عدم جواز آن، نخست احادیث و آثار نهی از آن را می‌آورد و سپس اخباری را که نشانگر جواز آن است ارائه می‌دهد، از جمله روایات او این روایت است:

«ابو داوود نخعی از محمد بن سعید از عباد بن نسی از ابراهیم بن محیریز روایت می‌کند که گفت: بهترین اسبها نزد مسلمانان پیشین، در زمان عمر و عثمان و معاویه، اسبهای اخته بوده‌اند، زیرا چنین اسبهایی از نظر دیده‌بانهای لشکر و آنان که در کمین‌اند پنهان‌ترند و بیشتر می‌توانند سختیها را تحمل کنند.

ابو جریر می‌گوید: ابن جریح از عطا به من خبر داد که در اخته کردن چهارپایان اشکالی نمی‌دیده است ... و سفیان بن عیینه از ابن

طاووس از پدرش نقل کرده است که او شتری را اخته کرد.

سفیان بن عیینه از مالک بن مغول از عطا نقل کرده است که راجع به اخته کردن قاطر از او سؤال شد، گفت: اگر بیم گاز گرفتنش باشد، مانعی ندارد». (۲) مضمون این احادیث که اخته کردن را جایز می‌داند اشاره به این دارد که این جواز در حالت‌های ویژه است، اما جاحظ در این مورد اظهار عقیده نکرده و به دلالت خود احادیث اکتفا کرده

(۱) - الحیوان، ج ۴، ص ۲۸۸ - ۲۸۹ و نیز نگاه کنید به استدلال آنها به حدیث کافر بودن مار، با این که حق تأویل آن چنان است که مطابق روایت عبد الرحمان بن عبد الله مسعود باشد که گفت: از قاسم بن عبد الرحمان شنیدم که می‌گفت: عبد الله مسعود گفته است: هر کس مار یا عقربی را بکشد، گویی کافری را کشته است.

همان مأخذ، ص ۲۹۲ - ۲۹۵.

(۲) - الحیوان، ج ۱، ص ۱۸۰ - ۱۸۱.

شيوه های تفسیری قرآن، ص: ۲۷۹

است.

راه چهارم، در شیوه نقد حدیث آن است که احادیثی که معنای آنها روشن است با نصوصی که معنایشان مبهم می‌باشد، مقایسه می‌شود: از باب مثال، از عثمان روایت می‌شود: «گفت: اسامه بن زید و ابراهیم بن ابی یحیی برای من نقل کردند که از کبوتران به عثمان شکایت بردند. او گفت: «هر کس آنچه از آنها بگیرد، مال خود اوست» می‌دانیم که اگرچه ظاهر لفظ، شکایت از کبوتر است، ولی در حقیقت شکایت از صاحب کبوتر است، زیرا از کبوتر کاری که موجب شکایت باشد سر نمی‌زند»، و چون این نص اجمال دارد جاحظ به دنبال آن، نصوص حدیثی دیگری را که معنای آن را توضیح می‌دهد ارائه داده و گفته است: «عثمان می‌گوید: از حسن بصری راجع به کبوتری که صید می‌شود سؤال شد. او گفت: آن را مخور، زیرا از اموال مردم است. حسن کبوتر را مال به حساب آورده و از خوردن آن بدون اجازه صاحبش، نهی کرده است و هر چیزی که مال محسوب شود، خرید و فروشش صحیح خواهد بود. حال چیزی که چنین ویژگی دارد چگونه کشتن آن جایز می‌باشد، مگر این که این کار از باب کیفر و عقوبت کسی باشد که کبوتر را بدون مجوز گرفته باشد و نیز گفته است: از زهری از سعید بن مسیب روایت کرده‌اند که عثمان از کبوتربازی و سنگ انداختن نهی کرده است و این سخن، آنچه را ما گفتیم ثابت می‌کند.» (۱)

راه پنجم در شیوه نقد نص حدیثی، عرضه کردن حدیث بر حوادث تاریخی است که مضمونش را تصدیق و تایید کند: «پیامبر صلی الله علیه و اله فرمود: اشد الناس عذابا یوم القیامة من قتل نبیا او قتله نبی: «بدترین مردم از لحاظ عذاب در قیامت کسی است که پیامبری را به قتل برساند یا پیامبری او را بکشد.» گویی این حدیث نشان می‌دهد که پیامبر کسی را نمی‌کشد و این امر درباره هیچ کس جز بدترین افراد خلق اتفاق نمی‌افتد و شاهد این موضوع، چیزی است که به دست آن حضرت اتفاق افتاد، از قبیل کشتن ابی بن خلف و نصر بن حارث و عقبه بن ابی معیط و معاویه بن مغیره بن ابی العاصی که با زجر و

(۱) - الحیوان، ج ۳، ص ۱۹۱.

شيوه های تفسیری قرآن، ص: ۲۸۰

شکنجه کشته شد.» (۱)

با وجود این، جاحظ احادیثی را بیان می‌کند که جای بحث در آنها نیست و آنها را مورد انتقاد قرار نمی‌دهد، بلکه به ذکر آنها اکتفا می‌کند، تا خواننده یا شنونده بیندیشد و نظر دهد، یا این که چون معانی این احادیث روشن بوده، نیازی به نقد و بررسی نداشته

است. برخی احادیث مربوط به احتمال اول است نظیر نهی از قتل شب‌پره، قورباغه، مورچه و برخی احادیث مربوط به احتمال دوم است از قبیل احادیث کشتن گوسفند، موش و گربه. (۲)

جاحظ که ما، روش وی را درباره بررسی حدیث دیدیم نسبت به حدیث، دو نوع موضعگیری می‌کند: درباره حدیث دینی که از پیامبر صلی الله علیه و اله و صحابه و تابعان نقل شده، کوشش می‌کند تا صحت آن را اثبات کند: اما وقتی که حدیث ادبی باشد، جعل و ضعف انتساب آن از دیدگاه او بلامانع است. (۳)

(۱) - همان مأخذ، ج ۴، ص ۱۶۰-۱۶۱. جاحظ در کتاب عثمانیه گفته است: پیامبر صلی الله علیه و اله فقط یک نفر را کشت و او «ابی بن خلف» بود و سه نفر دیگر به دستور آن حضرت کشته شدند نه به دست او.

(۲) - مراجعه شود به احادیث و آثار درباره مورچه، حیوان، ج ۴، ص ۱۷-۲۰ و به احادیث درباره موش و گربه، همان مأخذ، ج ۵، ص ۲۶۹-۲۷۱ و به احادیث درباره گوسفند، همان مأخذ، ص ۵۰۳-۵۰۸ و احادیث و آثار درباره قورباغه و شب‌پره، همان مأخذ، ص ۵۳۵-۵۳۷ و احادیثی در اثبات شیطان ذکر می‌کند، همان مأخذ، ج ۶، ص ۲۲۳-۲۲۴ و در همان مأخذ، ج ۱، ص ۱۵۲-۱۵۳ بلافاصله بعضی از احادیث و آثار را نقد و بررسی می‌کند و بقیه را به حال خود وامی‌گذارد.

(۳) - درباره جعل احادیث ادبی به مقدمه البخلا- چاپ دارالمعارف به قلم د. طه حاجری، ص ۴۰-۴۸، مراجعه کنید. جاحظ در البیان و التبیان، ج ۲، ص ۳۳۹، خبری روایت می‌کند و در آن بیان می‌دارد که برخی از حدیث‌سازان در احادیث خود زیبایی عبارت و خوبی معنا را طالب بودند: «می‌گویند: به حباب گفتم: تو در حدیث دروغ می‌گویی. گفت: چیزی بر تو نیست وقتی که آنچه من بر آن می‌افزایم بهتر از آن باشد. به خدا قسم صدق و کذب آن برای تو سود و زیانی ندارد و مدار کار جز بر لفظ زیبا و معنای نیکو نیست و لیکن تو، به خدا قسم اگر خواهی این کار را انجام بدهی، زبانت به لکنت می‌افتد و سخنان از بین می‌رود.»

شبهه های تفسیری قرآن، ص: ۲۸۱

پس از آن که جاحظ را در نظریه‌اش پیرامون فهم نصوص قرآن و حدیث همراهی کردیم، اکنون به گفتار وی درباره مسأله دیگری می‌پردازیم.

مهارت ادبی در متون قرآنی و حدیثی از نگاه جاحظ

در این مبحث، نخست باید مقدمه‌ای درباره اندیشه بلاغی جاحظ راجع به اموری که به مهارت ادبی در متون قرآنی و حدیثی ارتباط دارد، مطرح شود و در این زمینه ناگزیریم که نظریه کلی جاحظ را درباره بیان قرآنی و حدیثی به تصویر کشیم.

بنابراین، سخن ما، در این جا به دو بخش تقسیم می‌شود: در بخش نخست، به گفته جاحظ درباره اعجاز قرآن، گوش فرامی‌دهیم، و این گفته او یک جنبه نظری و عقلی دارد و یک جنبه کاربردی و ادبی که در آینده نزدیک از آن، سخن خواهیم گفت.

در جنبه اول، جاحظ به تحلیل این موضوع می‌پردازد که چگونه قرآن از طریق منصرف کردن اذهان از آوردن سخنانی همانند آن، معجزه است و در خلال این تحلیل، جو ادبی و روانی را که مبارزه طلبی با نظم قرآنی در آن صورت گرفته است به تصویر می‌کشد. و سپس در حالی که مهمترین نظریات درباره این مسائل را بررسی می‌کند، روی نتیجه این مبارزه طلبی دست می‌گذارد و می‌گوید: «از این قبیل است برداشته شدن اوهام از ذهن عربها و منصرف شدن دل‌های آنها از معارضه با قرآن بعد از آن که پیامبر صلی الله علیه و اله آنها را به مبارزه با نظم قرآن دعوت کرد و از این رو، کسی را نیافتم که چشم طمع به این کار بدوزد و اگر طمع هم می‌کرد، در آن به زحمت می‌افتاد و اگر تحمل زحمت هم می‌کرد و چیزی را می‌آورد که شباهت اندکی به آیات قرآن داشت، این ماجرا در نظر اعراب و اشباه آنها گران تمام می‌شد. و این خود، موجب می‌شد که مسلمانان دست به کار شوند، آنان را به

محاكمه بکشند و داوری برخی از اعراب را بپذیرند و در نتیجه جدال و گفتگو زیاد می‌شد.

به عنوان نمونه، یاران مسیلمه و بنی نواحه به سخنان مسیلمه که از خود انشاء می‌کرد تمسک کردند، با این که هرکس این سخنان را می‌شنید، یقین می‌کرد که او به قرآن هجوم برده و از آن سرقت کرده و قسمتهایی از آن را گرفته و کوشیده که کلماتش با شیوه های تفسیری قرآن، ص: ۲۸۲

قرآن شباهت پیدا کند. لکن این تدبیر الهی است که هیچ کس از بندگان نمی‌تواند سخنی مانند قرآن بیاورند هرچند تمام آنها به این منظور گردهم آیند.» باید دانست که سخن جاحظ درباره انصراف اذهان از مقابله با قرآن به این معنا نیست که عربها چون زبانی فصیح و بلیغ داشتند قادر بودند که مثل قرآن بیاورند، بلکه به این معناست که قرآن طمع آنها را برید و امید آنها را از این که با قرآن مبارزه کنند قطع کرد و این خود یکی از جنبه‌های اعجاز است.

در جای دیگر جاحظ از پیامبران و نشانه‌های آنان که با احوال اقوام و امتهای ایشان همخوانی داشت سخن می‌گوید: «چنان که شگفت‌انگیزترین کارها نزد قوم فرعون، جادو بود و در هیچ زمانی جادو بیشتر از آن زمان در میان آن مردم رونق نداشت. خداوند موسی را برای ابطال جادو و پست شمردن آن و برملا ساختن ضعف و نقص آن فرستاد... و نیز در زمان عیسی علیه السلام که بیشتر مردم از دانشمندان متخصص ص طب و پزشکی بودند و توده مردم در برابر متخصصان این علم تعظیم می‌کردند، خداوند متعال معجزه آن حضرت را زنده کردن مردگان قرار داد، در حالی که آنان به آخرین درجه طبابت در مداوای بیماران رسیده بودند. او کور مادرزاد را شفا می‌داد، در حالی که آنان در معالجه درد چشم سرآمد بودند. به علاوه، خداوند، نشانه‌ها و معجزات دیگری هم به آن حضرت داده بود.»

آن‌گاه جاحظ به بیان نشانه‌های نبوت حضرت محمد صلی الله علیه و اله و وضعیت قوم او می‌پردازد: «... و همچنین در روزگار حضرت محمد صلی الله علیه و اله که نیکوترین و بزرگترین هنر مردم، حسن بیان و نظم و ترتیب در سخن بود و آنان این آگاهی و هنر را در انحصار خود داشتند و بلاغت آنها به اوج رسیده و فهمشان در این امر استحکام یافته بود و نیز با افزایش شاعران و سخنورانسان که بر مردم جهان برتری پیدا کرده بودند، خداوند متعال آن حضرت را برانگیخت تا آنها را نسبت به همان چیزی که خود را بدون تردید بر آن توانا می‌دانستند، به مبارزه بطلد. او پیوسته آن مردم را به سبب ناتوانی‌شان [در سخن گفتن] سرکوب می‌کرد و نقص آنها را به آنان نشان می‌داد، تا آن‌جا که این نقص برای شیوه های تفسیری قرآن، ص: ۲۸۳

ضعیفان و عامه آنها مانند خواص و توانمندانشان، روشن شد و این معجزه، شگفت‌انگیزترین معجزه‌ای بود که خداوند از میان همه پیامبران افزون بر دیگر معجزات به این پیامبر صلی الله علیه و اله عطا فرمود. برای هر چیزی دری و راهی است که شخص را به آن نزدیک می‌کند و بر این اساس، محکمترین حکمت، ارسال هر پیامبر، به همراه چیزی است که بر شگفت‌ترین امور نزد مردم، خط بطلان کشد و قویترین چیزهایی را که در ذهن آنهاست، باطل سازد.» (۱)

جاحظ در عبارات زیر، فضای ادبی زمان پیامبر صلی الله علیه و اله و مبارزه‌طلبی آن حضرت با مردم را به گونه‌ای به تصویر می‌کشد که بر نقد ادبی و اندیشه عقلی استوار است: «در وجود مقدس محمد صلی الله علیه و اله نشانه ویژه‌ای است که از دیدگاه خرد همانند موقعیت پیدایش دریا از چشمه است و این نشانه، سخن آن حضرت خطاب به قریش و نیز به عموم طبقات عرب از شعرا، خطبا، بلغا، هوشمندان، دانشمندان و صاحبان اندیشه و چاره‌اندیشان باتجربه و دوراندیش، است. او به تمام آنان فرمود: اگر یک سوره همانند قرآن بیاورید، من از ادعای خود درمی‌گذرم و صداقت شما را در تکذیب خود می‌پذیرم. اما آنها نتوانستند سوره‌ای همانند قرآن بیاورند، با این که در کثرت افراد و تنوع گروهها، هیچ ملتی به پایه عرب نمی‌رسید و با این که زبان قرآن، زبان آنها بود و سخنوری سرآمد کارهایشان، آنان بیانی توفنده و سینه‌هایی جوشان از سخنان فصیح داشتند.

نیروی سخن سرایی آنان در نظرشان، آنها را بر هر نوع مبارزه وادار می‌کرد و حتی درباره مارها، عقربها، گرگها، سگها، سوسکها، کوزها، الاغها، کبوتران و هر جنبنده‌ای که به چشم آید و به قلبی خطور کند، داد سخن می‌دادند که اینها علاوه بر انواع شعر و اقسام گوناگون مدیحه‌سرایی و رجزخوانی در قالب قصیده و دوبیتی بوده است.»

جاحظ در عبارات زیر به ارزیابی سخن عربها اشاره می‌کند و حالت‌های روانی آنها را به‌طور عموم و بویژه برخوردشان را در مبارزه با قرآن، مورد تحلیل قرار می‌دهد: «پس از تمام این امور، دشمنان از هر سو به پیامبر صلی الله علیه و اله و شاعران به اصحاب او دشنام دادند و

(۱) - رسائل جاحظ بر حاشیه کلام مبرّد، ج ۲، ص ۱۱۰-۱۱۱.

شيوه های تفسیری قرآن، ص: ۲۸۴

خطیبان به نزاع با آن حضرت برخاستند و در هر جا به مناظره و در اوقات مختلف به مخاصمه و جنگ و جدال با او پرداختند که سرانجام به کشتار یاران طرفین منتهی شد.

مخالفان آن حضرت کینه‌توزترین و کنجکاوترین مردم بودند و پیرامون خیر و شر فراوان گفتگو می‌کردند و در نفی قرآن می‌کوشیدند و بیش از همه، آن را به عجز و ناتوانی هجو می‌کردند. در مدیحه‌سرایی نیز از دیگران نیرومندتر بودند و در عین حال، کسی در صدد مبارزه با قرآن برنیامد و هیچ خطیب و شاعری زحمت این امر را به دوش نگرفت.

آری در نظر عرف محال و از صداقت دور است که مشرکان سخنی با خود داشته باشند که آسانتر و مختصرتر از قرآن و نیز در تکذیب و تنقیص آن رساتر باشد و اصحاب سخن هم آن را بدانند، لیکن با یکدیگر متحد شوند که آن را به کار نبرند و از آن بی‌نیاز باشند.

در حالی که همین مشرکان از جان و مال خویش می‌گذشتند و از منازل خود خارج می‌شدند تا نور قرآن را خاموش سازند و به آنچه رسول خدا صلی الله علیه و اله آورده است اهانت کنند و حتی هیچ‌یک از آنها اظهار نمی‌کرد که چرا خودتان را به کشتن می‌دهید و امواتان را از بین می‌برید و از خانه‌هایتان خارج می‌شوید، در حالی که چاره کار آسان و راه رسیدن به آن نزدیک است و آن این که یکی از شاعران و سخنورانتان سخنی مانند کوتاهترین سوره‌ای که شما را با آن تهدید می‌کند و نیز مانند کوچکترین آیه‌ای که شما را به مبارزه با آن می‌خواند فراهم کند و حتی اگر مخالفان از این کار خودداری کردند، شاعران شما این مطلب را متذکر شوند و اگر غفلت ورزیدند باز هم از آگاه کردن آنها خودداری نکنند، بلکه آنها را به این کار وادار سازند.» جاحظ نتیجه مبارزه طلبی قرآن را چه در مرحله عمل و چه در مرحله ثنوی و نظری بر همین تحلیل گسترده و مشروح مترتب می‌سازد: «آنچه بیان داشتیم شخص خردمند را به این نتیجه می‌رساند که عربها در مبارزه با قرآن از دو حالت بیرون نبودند:

۱- یا چنان بودند که به عجز و ناتوانی خود اعتراف داشتند و می‌دانستند که چنین کاری از آنها ساخته نیست و صلاح را در آن می‌دیدند که از مبارزه منصرف شوند و هر چه قرآن آنها را به مبارزه فرامی‌خواند، خود را به بی‌خبری زنند و برای حفظ

شيوه های تفسیری قرآن، ص: ۲۸۵

موقعیتشان شایسته است که ماجرای آنها برای مردم جاهل و ضعیف پوشیده بماند تا رسوا نشوند و نیز شایسته است که برای ادعای بی‌جای خود راهی و برای نیرنگ در برابر پیامبران الهی عاملی بیابند و با این که به ناتوانی خود پی‌برده بودند، باز هم ادعا داشتند که قادرند به چنین کاری (آوردن مثل قرآن) دست یابند، چنان که قرآن می‌فرماید: وَإِذَا تُتْلَىٰ عَلَيْهِمْ آيَاتُنَا قَالُوا قَدْ سَجَعْنَا لَوْ نَشَاءُ لَقُلْنَا مِثْلَ هَذَا «۱»، «هرگاه آیات ما بر آنها خوانده شود می‌گویند: این را شنیده‌ایم، اگر بخواهیم همانند آن را می‌آوریم».

آیا به رغم این که اعراب جاهلیت به سرشکستگی و ناتوانی خود اعتراف داشتند، برای مبارزه با قرآن نمی‌کوشیدند و آنچه در چنته

داشتند بیرون نمی دادند؟ در حالی که آنان خودخواه‌ترین و متعصب‌ترین و کنجکاوترین افراد بودند و در همه جا دعوت قرآن را در هر کوی و برزنی می شنیدند. مردم هم به خطابه‌ها توجه داشتند و تشنه سخنانان بلیغ بودند. کسانی که هنگام نزول وحی حضور داشتند، آیات خدا را می شنیدند و کسانی که غایب بودند از طریق حاضران به آن دسترسی پیدا می کردند.

یا چنین نبوده یعنی مشرکان از مبارزه با قرآن ناتوان نبوده‌اند. در این صورت، با توجه به قدرت آنها به مبارزه با قرآن، امکان ندارد به ترک مبارزه همداستان شوند، زیرا برای تعداد زیادی از عقلا و هوشمندان و دانشمندان، با توجه به اختلاف انگیزه‌ها و شدت عداوتشان با قرآن، امکان ندارد که با یکدیگر توافق کنند که از کارهای مهم دست بردارند و به کار کوچکی اهتمام ورزند و این مطلب آنقدر روشن و آشکار است که حتی بر اشخاص نادان پوشیده نیست تا چه رسد به خردمندان و اهل دانش و تا چه رسد به دشمنان، زیرا سخن آرایبی از جنگ و بذل مال آسان تر است. هیچ کس نگفته است که اعراب پرسشها و خرده گیریهای خود را درباره قرآن با آن همه خصومتی که داشتند رها کردند و دلیل بر این امر سخن خداوند است: «آنان که کافر بودند گفتند: چرا قرآن یک مرتبه بر محمد صلی الله علیه و اله نازل نشده است» (۲) و نیز فرموده است: «هرگاه آیات روشن ما بر آنها خوانده شود، کسانی که عقیده به آخرت ندارند می گویند: قرآنی غیر از این بیاور یا آن را

(۱) - انفال / ۳۱.

(۲) - فرقان / ۳۲.

شيوه های تفسیری قرآن، ص: ۲۸۶

تغییر ده» (۱) و نیز سخن خداوند: «کافران گفتند: این قرآن، نیست مگر دروغی که او افترا بسته و قوم دیگری او را بر آن کمک کرده‌اند.» (۲) کثرت مراجعه کفار به قرآن و گفتگوهای طولانی آنها درباره آن، نشان‌دهنده آن است که سرکوب شدن کافران بر اثر ناتوانی در مبارزه با قرآن روشن و آشکار بوده است. حتی اگر پیامبر صلی الله علیه و اله مخالفانش را به مبارزه با نظم و تألیف قرآن دعوت نمی کرد و مانع را هم از سر راه آنها بر نمی داشت، باز هم شکست آنها آشکار می شد. همچنان که خدا به پیامبر فرمود: به مخالفان بگو: «شما هم ده سوره مثل همین سوره‌های دروغین بیاورید» (۳) و با دروغهای من مبارزه کنید. همین تفصیلی که خداوند در قرآن داده و ساختار قرآن و پیش کش کردن آن به پیامبر صلی الله علیه و اله و احتجاجاتی که در آن وجود دارد، خود، دعوت به مبارزه و درخواست همانند آوردن است و اگر پیامبر صلی الله علیه و اله از تمام جهاتی که گفتیم، آنها را به مبارزه فرامی خواند و به سبب ناتوان بودن ایشان از آنچه توصیف کردیم، آنان را سرزنش نمی کرد- که این خود ستودن قرآن و تأکید در آن است- همین امر سبب می شد که مشرکان به مبارزه و مخالفت با قرآن برخیزند و درصدد تکذیب آن برآیند. زیرا سخن گفتن بهترین و کم‌هزینه‌ترین کاری بود که باید انجام می دادند، در حالی که در این راه از جان و مال خود گذشته بودند. پس چگونه با قرآن در طول بیست و چندسال مبارزه نکردند، با این که تعدادشان فراوان بود و در این مورد می اندیشیدند و وحدت کلمه داشتند و این، امری است که به اندیشه و تأمل نیاز دارد. (۴)

این چنین، جاحظ از فهم عمیق ماهیت زبان عربی پرده برمی دارد، آن گاه که درباره اعجاز قرآن سخن می گوید و آن را توجیه و تحلیل می کند. (۵)

(۱) - یونس / ۱۵.

(۲) - فرقان / ۴.

(۳) - هود / ۱۳.

(۴) - رسائل جاحظ بر حاشیه کلام میبزد، ج ۲، ص ۱۰۲ - ۱۱۰.

(۵) - از چیزهایی که این سخن را تکمیل می‌کند مطلبی است که جاحظ به عنوان سخن مکروه نقل می‌کند و این مطلب، حسن ادبی عمومی را به تصویر می‌کشد. از رسول خدا صلی الله علیه و اله روایت کرده است که فرمود: «هیچ شیوه های تفسیری قرآن، ص: ۲۸۷»

سخن دوم در نگاه کلی جاحظ، بررسی بیان حدیثی از دیدگاه پیامبر صلی الله علیه و اله درباره بیان و ارزشیابی وی از آن است. و این دیدگاه وقتی به کمال می‌رسد که ارزیابی جاحظ از جنبه عملی بیان به آن ضمیمه شود و منظور ما از این سخن، ارزیابی و تحلیل جاحظ از سخن بلیغی است که از پیامبر صلی الله علیه و اله صادر شده باشد که در جای خود خواهد آمد. در جایی آمده است که عباس بن عبدالمطلب به پیامبر صلی الله علیه و اله گفت: «یا رسول الله صلی الله علیه و اله زیبایی در چیست؟ پیامبر صلی الله علیه و اله فرمود: در زبان.» (۱)

متن دیگری نیز وجود دارد که ارزش بیان از دیدگاه رسول اکرم را ترسیم می‌کند و جاحظ این روایت را درباره منزلت بنی تمیم در سخن سرایی نقل کرده و چنین گفته است: «... و نیز در سخن سرایی، موقعیتی همانند موقعیت بنی تمیم وجود ندارد، زیرا وقتی پیامبر صلی الله علیه و اله از عمرو بن اهتم درباره زبرقان بن بدر سؤال کرد، او گفت: مدافع حریم خود است و زیر دستانش از او اطاعت می‌کنند. زبرقان که آنجا بود گفت: یا رسول الله صلی الله علیه و اله عمرو درباره من، بیش از آنچه گفت می‌داند، اما در شرافت من حسد می‌برد.»

عمرو گفت: حال که چنین می‌گوید به خدا قسم او را فردی کم ظرفیت، بی‌مروت و از خانواده پست و تازه به عرصه رسیده می‌دانم، اما وقتی که دید گفتار دومش با گفتار اولش ناسازگار است و رسول خدا صلی الله علیه و اله ناراحت شده، گفت: ای رسول خدا، اول خوشم آمد بهترین چیزی که می‌دانستم گفتم، اما چون بعدا خشمگین شدم زشت‌ترین چیزی که می‌دانستم گفتم. در اول دروغ نگفتم و در دوم نیز راست گفتم، پیامبر صلی الله علیه و اله فرمود: «بعضی از سخنان سحرآمیز است.» (۲)

آنچه گفته آمد. درباره ارزش و اهمیت عموم بیان از نگاه رسول اکرم صلی الله علیه و اله بود و اکنون به روایاتی می‌پردازیم که به ارزش شعر از دیدگاه آن حضرت، اشاره می‌کند. نقل

کس نباید بگوید نفس من پلید است بلکه بگوید دلم را قساوت گرفته است.» گویی حضرت دوست ندارد که مؤمن به هیچ وجه پلیدی و تباهی را به خودش نسبت دهد و از اصحاب و تابعین و مشاهیر و اعیان نیز مطالبی روایت کرده است. الحیوان، ج ۱، ص ۳۳۵ - ۳۴۳.

(۱) - البیان و التبین، ج ۱، ص ۱۷۰.

(۲) - همان مأخذ، ج ۱، ص ۵۳.

شیوه های تفسیری قرآن، ص: ۲۸۸

شده است که پیامبر اکرم صلی الله علیه و اله به حدیثان بن ثابت فرمود: مگر زبان نداری؟ (کنایه از این که تو باید شعر بگویی). حدیثان زبانش را درآورد و آنرا به سر بینی‌اش زد و گفت: به خدا سوگند اگر زبانم را بر مویی گذارم آنرا می‌تراشد و اگر بر سنگی نهم آن را می‌شکافد و گفته هیچ زبان‌آوری از قبیله معدّ مرا مسرور نمی‌کند. (۱) این سخن پیامبر صلی الله علیه و اله به حسن مایه افتخار او و قدردانی از هنر وی است که در خدمت به اسلام به کار گرفته می‌شد.

داستان دیگری نقل می‌کنند که پیامبر صلی الله علیه و اله به شعر گوش می‌داد و تحت تأثیر آن قرار می‌گرفت. این تأثیر، بیانگر جنبه عاطفی و انسانی آن حضرت است و جاحظ در این باره می‌گوید: «از جمله ارزشهای شعر و موقعیت آن، از حیث نفع و ضرر در نظر

پیامبر صلی الله علیه و اله این است که روزی پیامبر صلی الله علیه و اله در حال طواف خانه خدا بود و لیلا دختر نضر بن حارث بن کلدۀ «۲» او را دید و برای این که آن حضرت را متوقف کند آن چنان دامن عبایش را کشید که بازویش برهنه شد و شعری که پس از کشته شدن پدرش گفته بود، خواند.

پیامبر صلی الله علیه و اله فرمود: «اگر شعر او را قبلا شنیده بودم پدرش را نمی‌کشتم» شعر این است:

یا راکبا انّ الاثیل مظنّه من صبح خامسه و انت موفّق «ای کسی که از بامداد پنجمین روز آب خوردن شتر، بر آن سواری، بدان که چمن جایی است که امید خیر در آن می‌رود و تو موفّق هستی.»

ابلق بها میتا بأن قصیده ما ان ترال بها الزکائب تخفق «به مرده ابلاغ کن قصیده‌ای را که پیوسته شترها را به اضطراب درمی‌آورد.»
فلیسمعن النضر ان نادیته ان کان یسمع میت لا ینطق «وقتی مرده‌ای که سخن نمی‌گوید، صدای مرا می‌شنود، پس نضر باید حتما بشنود.»

ظلت سیوف بنی ابیه تنوشه لله ارحام هناك تشقّق «همواره شمشیرهای برادرانش بر او فرود می‌آید و برای خدا در آن جا رحمها

(۱) - همان مأخذ، ص ۶۳.

(۲) - تنها جاحظ نام شاعر را لیلا گفته، ولی اصح اقوال این است که نامش «قتیله» بوده است.

شبهه های تفسیری قرآن، ص: ۲۸۹

قطع می‌شود.»

قسرا یقاد الی المتیة متعبارسف المقتید و هو عان موفّق «با زور و از روی جبر به سوی مرگ کشیده شد، بسان شخص در بند، در حالی که اسیر و بسته بود.»

أ محمّد صلی الله علیه و اله ها انت ضنء نجیة منّ الفتی و هو المغیظ المحنق «ای محمد صلی الله علیه و اله تو فرزند زن بانجابتی هستی، جوانمرد هر چند خشمگین و غضبناک باشد از منت گذاشتن کوتاهی ندارد.»

فالنضر اقرب من ترک قرابه و احفهم ان کان عتق یعتق «نضر نزدیکترین نزدیکانت بود که آنها را رها کردی و اگر برده بود سزاوارترین آنها برای آزاد ساختن بود.» «۱»

جاحظ از پیامبر صلی الله علیه و اله روایاتی را نقل می‌کند که حاکی از ناخوشایندی آن حضرت از رنج‌پذیری و خودآرایی در سخن گفتن است: «پیامبر صلی الله علیه و اله فرموده است: «من از ادا در آوردن در سخن گفتن، بشدت پرهیز می‌کنم»، و نیز فرموده: «منفورترین افراد نزد من یاوه‌گویان پرحرف، می‌باشند»، و فرموده: «آغازگر، جفاکار است». او با نکوهش از فریادکنندگان و کسانی که برای سخن گفتن زیاد صدایشان را بلند می‌کردند و باد به غبغب می‌انداختند و رگهای گردن را برافراشته می‌کردند و لبها را فرومی‌انداختند، به ما می‌فهماند که این عمل در بادیه‌نشینان بیشتر و در میان شهریان کمتر است...» «۲»

جاحظ از سجع و دیدگاه رسول اکرم صلی الله علیه و اله درباره آن، سخن گفته است. در این زمینه احادیثی موجود است که رنگ سجع دارد. مانند نص حدیث مأثور که جاحظ ذکر کرده است: یقول العبد: مالی مالی و آتما لک من مالک ما اکتل فافنیت و اعطیت فأمضیت او لبست فأبلیت: «بنده می‌گوید: مال من مال من است و از مال تو تنها چیزی از آن توست که بخوری و از بین ببری و ببخشایی و وظیفه‌ات را انجام دهی یا پوشی و کهنه

(۱) - البیان و التّیین، ج ۳، ص ۱۰۸.

(۲) - همان مأخذ، ج ۱، ص ۱۳.

شيوه های تفسیری قرآن، ص: ۲۹۰

کنی.» «۱» در عین حال، رسول اکرم صلی الله علیه و اله سجع را نمی‌پسندد و بدین جهت برخی گفته‌اند: «وقتی کسی به رسول خدا صلی الله علیه و اله عرض کرد: یا رسول الله آیا کسی که نوشد و نخورد و فریاد نزند و صدا را به سخن گفتن بلند نکند خورش بی‌ارزش و باطل نیست؟ پیامبر در جوابش فرمود: «این سجع است، مانند سجع جاهلیت» عبد الصمد، فرزند فضل بن عیسی رقاشی در ردّ این سخن می‌گوید: اگر این گوینده به سخن خود جز گفتار موزون اراده نکرده بود، اشکالی نداشت. اما ممکن است خواسته او این باشد که حقی را باطل کند و از این رو، در سخن گفتن ادا در آورده است.» اما دیگران، جز عبد الصمد گفته‌اند: «ما، دیدیم که پیغمبر صلی الله علیه و اله قصیده و رجز را گوش می‌کرد و آن را می‌پسندید و شاعرانش را به سرودن چنان اشعاری تشویق می‌فرمود. و غالب یاران آن حضرت کم‌ویش شعر می‌گفتند و بدان گوش فرامی‌دادند و از دیگران نیز می‌خواستند که شعر بسرایند و با توجه به این که سطح سجع گویی از قافیه‌پردازی در قصیده پایین است، چگونه آنچه فراتر است حلال و آنچه پایین تر است حرام باشد؟»

آنچه موجب منفور شدن سجع شده- هرچند که از نظر خودنمایی و آرایه پایین تر از شعر است- این است که کاهنان عرب که اکثر مردم جاهلیت برای داوری پیش آنها می‌رفتند و گمان می‌کردند آنها غیب می‌دانند و از جنّ خبر دارند، نظیر حازی جهینه و شقّ و سطح و عزی سلمه و جز اینها، از آینده خبر می‌دادند و اخبار خود را با سخنان مسجع بیان می‌کردند، مانند: «و الارض و السماء و العقاب الصّیّ قعاء، واقعه ببقعاء، لقد نفر المجد بنی العشر؟ للمجد و السّیناء» و از این قبیل سخنان که زیاد است، مگر نمی‌بینی که ضمیره بن ضمیره و هرم بن قطبه و اقرع بن حابس و نفیل بن عبد العزّا از غیب خبر می‌دادند و با سجع فریاد می‌زدند و همچنین ربیعۀ بن حذار. آنان گفته‌اند: حرمت سجع و کهانت در آن زمان به سبب نزدیک بودن به زمان جاهلیت و بقای آثار آن در دل‌های بسیاری از آن مردم بوده است، ولی بعدها که این سبب برطرف شد، حرمت آن‌هم از

(۱)- همان مأخذ، ج ۱، ص ۲۸۴.

شيوه های تفسیری قرآن، ص: ۲۹۱

بین رفت. نزد خلفای راشدین نیز سخنوران، با کلمات مسجع و موزون سخن می‌گفتند و خلفا آنها را نهی نمی‌کردند.» «۱» حال که قرآن سخن اعجازانگیز است و پیامبر صلی الله علیه و اله که خود دارای بیان عالی است- نیز برای سخن و سخنوری ارزش فراوانی قایل است، بالطبع اقتباس از متون قرآنی و حدیثی ارزشی ادبی دارد. جاحظ در حالی که به متن دینی، به دلیل اهمیّت تأثیرش، مباحثات می‌کند، چنین می‌گوید: «ولی ما دوست داریم که این کتاب را با سخنی از رسول پروردگار جهانیان و پیشوایان پیشین و بزرگانی از تابعان آغاز کنیم، آنان که چراغهای روشنگر تاریکیها، رهبران مردم، نمک سفره زمین، زینت دنیا و ستارگانی هستند که هیچ رهروی باوجود آنها، راه خود را گم نمی‌کند. و نوری هستند که هر جوینده‌ای به آن مراجعه می‌کند و گروهی هستند که خداوند به وسیله آنها، اندک را فراوان می‌کند و ذلیل را عزیز می‌گرداند و بر تعدادشان می‌افزاید و قدر و ارزش عزیزان را بالا می‌برد و همین گروه‌اند که با سخنانشان دیده‌های کم‌سو را پرنور می‌سازند و با منطق خود ذهنهای بیمار را بهبود می‌بخشند و دلها را از خواب غفلت بیدار می‌کنند و از خوی‌های بد باز می‌دارند و دل‌هایی که به سبب قساوت و بی‌خبری بیمارند، شفا می‌دهند و فضاحت را درمان می‌کنند و راه درست را برای ما هموار می‌سازند...».

آن‌گاه جاحظ، نحوه ارزیابی پیشینیان را از متنی که از قرآن یا حدیث در آن چیزی نباشد، چنین بیان می‌کند: «علاوه بر این، خطیبان پاک سلف و تابعان سخنور، خطبه‌هایی را که با حمد و تمجید خدا آغاز نشود، «ناتمام» و آنچه با قرآن و صلوات بر پیامبر صلی الله علیه و اله زینت نیافته باشد «زشت» می‌نامند.» «۲»

لفظ

پس از نگاه کلی به بیان قرآن و دیدگاه صاحب حدیث (- پیامبر صلی الله علیه و اله) درباره بیان، به سخن جاحظ درباره لفظ و معنا می‌پردازیم، زیرا، علاوه بر دیدگاه ادبی او درباره قرآن و

(۱)- البیان و التّیین، ج ۱، ص ۲۸۷-۲۹۱.

(۲)- البیان و التّیین، ج ۲، ص ۵-۶.

شيوه های تفسیری قرآن، ص: ۲۹۲

حدیث، بدون شک، اندیشه وی درباره لفظ و معنا نیز اهمیت شایانی دارد.

در این جا، می‌کوشیم از اندیشه جاحظ در زمینه لفظ و معنا پرده برداریم. نخستین مطلب این است که ما نمی‌توانیم جاحظ را طرفدار لفظ یا معنا بدانیم، زیرا او مرد علم و سخن و ادب است. او به خوبی میان مقتضیات زمان، دقت عملی و تأثیر ادبی تعادل برقرار می‌کند. رسیدن جاحظ به این قله رفیع در ادبیات عرب، تنها به این دلیل نیست که او اهل معنا و معارف است، بلکه دلیل دیگری نیز دارد و آن این که آگاهیهای ژرف علمی او موجب هنر ادبی او شده است و مهارت او بر هماهنگ‌سازی میان علم و ادب به نحوی است که هیچ طرف بر دیگری برتری نمی‌یابد. اکنون باید دید گاه او را درباره آنچه ماجرای لفظ و معنا نامیده‌اند، بشنویم. از جاحظ و اندیشه او هرگز انتظار نمی‌رود که از لفظ و معنا سخن بگوید، مگر سخن تحلیلی و تشریحی. لذا گاهی درباره لفظ و گاهی درباره معنا سخن گفته است. اما موضوع سخن او درباره ساختار، عبارت از نظم و ترتیب است و آنچه شایسته جاحظ است آن است که باید از او اندیشه‌ای بروز کند که از ویژگیهای امانت و صداقت برخوردار باشد. بنابراین نباید اندیشه‌های نادرست را به او نسبت داد، هرچند پایه‌های جاحظ حرکت کردن و به دست آوردن نظریات گوناگون و سخنان پراکنده وی درباره لفظ دشوار است. باوجوداین، یک پیوند اساسی میان آنها وجود دارد که در پایان سخن بیان خواهیم کرد. جاحظ گفتار پرفیض خود درباره لفظ را با بیان ارزش لفظ نسبت به معنا آغاز می‌کند و می‌گوید: «برخی از اساتید لفظ و منتقدان معنا برآنند که معانی الفاظ در سینه‌های مردم جای دارند و در ذهنهایشان تصور می‌شوند و در دل‌هایشان خطور می‌کنند و به خاطره‌های آنها ارتباط دارند و از اندیشه‌های آنها پدید می‌آیند. تمامشان پوشیده و پنهان، دور از ذهن و ناآشنا و پشت پرده و مستورند و موجوداتی هستند که درواقع معدومند. انسان از ما فی الضّمیر دوستش خبر ندارد و نیاز برادر و همنشینش را نمی‌داند و نیت همکار و معاون خود را در کارها و نیازمندیهایی که جز با کمک دیگران، انجام نمی‌شود، نمی‌فهمد و تنها چیزی که مایه احیای این معانی است، بازگو کردن آنها برای اشخاص و خبر دادن آنها و به کار بردن آنهاست و این

شيوه های تفسیری قرآن، ص: ۲۹۳

خصوصیات است که معانی را به فهم نزدیک و برای اندیشه روشن می‌سازد و امور پنهان را آشکار و غایب را حاضر و دور را نزدیک می‌کند و همینهاست که شبهات را برطرف و پیچیده را باز می‌کند، مقید را مطلق و مطلق را مقید می‌سازد و ناشناخته را می‌شناساند و نامأنوس را مأنوس و بی‌علامت را علامت‌دار و علامت‌دار را مشخص می‌سازد، و هر چه دلالت روشن و اشاره درست و اختصار نیکو و سرآغاز آن دقیق باشد، به همان اندازه معنا روشن می‌شود و هر اندازه دلالت واضح‌تر و روان‌تر و اشاره، بیان‌کننده‌تر و روشن‌تر باشد، سودمندتر و موفقیت‌آمیزتر خواهد بود. دلالتی که معنای سخن را آشکار می‌سازد، همان بیانی است که خدای عزّ و جلّ آن را می‌ستاید و ما را به آن فرامی‌خواند و بر آن وامی‌دارد و نیز قرآن به آن سخن گفته و عرب به آن بالیده و به وسیله آن بر همه غیر عرب برتری یافته است.» (۱)

نظریه جاحظ این است که فصاحت، همان تکامل یافتن ویژگیهای یک زبان است:

«پس هر کس گمان کند که بلاغت این است که شنونده مقصود گوینده را بفهمد، چنین شخصی، فصاحت و لکنت و خطا و صواب و نامفهوم گویی و روشن گویی و غلط و درست گفتن را یکسان و همه را بیان دانسته است. بنابراین، چگونه می‌توان تمامی اینها را بیان دانست؟ و حال آن که اگر آمیزش طولانی شنونده با غیر عرب نبود و گفته‌های نادرست آنان را نمی‌شنید، این سخنان نادرست را یاد نمی‌گرفت. زبان عرب تنها به دلیل ویژگیهایی که برایش در شبه جزیره عربستان و در همسایگی با ملل دیگر فراهم شده و نیز به خاطر مبرّا بودن از خطا، از سوی تمام ملّتها پذیرفته شده و رشد و گسترش یافته است.» (۲)

آهنگ لفظ یا آواشناسی آن

عنایت جاحظ به لفظ و آهنگ کلام از آنجا ناشی می‌شود که نخست، او مردی است ادیب که زیبایی را حس می‌کند و از این طریق شادمان می‌شود و ثانیاً وی ادیب و

(۱) - البیان و التّیین، ج ۱، ص ۷۰.

(۲) - همان مأخذ، ج ۱، ص ۱۶۲-۱۶۳.

شبهه های تفسیری قرآن، ص: ۲۹۴

متکلمی است که عقل را با تأثیرات بلاغی و آراستگیهای لغوی قانع می‌کند، آراستگیهایی که گوش را تحت تأثیر قرار می‌دهند و دل را اسیر خود می‌سازند:

الف - جاحظ موسیقایی لفظ اعراب را چنین بیان کرده است: «می‌گویم: در روی زمین سخنی بهره‌ورتر و زیباتر و برای گوشها لذّت‌بخش‌تر و به اندیشه‌های سالم پیوسته‌تر و برای زبان روان‌تر و در ارزش دادن به سخن بالاتر، از سخن اعراب خردمند و فصیح و دانا و بلیغ نیست...» (۱)

دانش جاحظ نسبت به آوای الفاظ و مدّت پژوهش او درباره آنها، از گفتارهای فراوان او در این باره آشکار می‌شود، زیرا وی نخست به این نکته توجه می‌کند: «که آوای لفظ عبارت است از ابزار لفظ و جوهری که تقطیع و ترکیب الفاظ به وسیله آن به وجود می‌آید و حرکات زبان، تنها زمانی لفظ یا کلام موزون و یا نثر محسوب می‌شود که صدا آشکار شود و نیز حروف تنها زمانی باعث ایجاد سخن می‌شود که تقطیع و با یکدیگر ترکیب شود.» (۲) از این جا به معلومات گرانبهای جاحظ در زمینه آواشناسی عربی پی می‌بریم. از قبیل سخن او درباره مخارج بعضی از حروف (۳) و یادآوری حروفی که نقش بیشتری در زبان عربی دارند. (۴) و بیان نارسایی‌های آوایی موجود در زبان عربی. (۵)

(۱) - همان مأخذ، ج ۱، ص ۱۴۵.

(۲) - همان مأخذ، ج ۱، ص ۷۹.

(۳) - همان مأخذ، ج ۱، ص ۶۱-۶۳. در این مورد جاحظ نخستین حروفی را که کودک بر زبان می‌آورد و نیز مخرج «ضاد» را یادآوری می‌کند و درباره تأثیر دندانها در نحوه گفتار، سخن می‌گوید و به مناسبت، از حروفی سخن می‌گوید که حیوانات زبان بسته هم می‌توانند آنها را ادا کنند.

(۴) - همان مأخذ، ج ۱، ص ۲۲. در مورد این تحقیق آوایی، حروفی را ذکر می‌کند که نزد رومیان و ارامنه نقش بیشتری دارد. همان

مأخذ، ج ۱، ص ۶۴ و حروفی که رومیان و فارسیان و سوریان به آن سخن نمی‌گویند. همان مأخذ، ج ۱، ص ۶۵.

(۵) - از حروف بیگانه‌ای که وارد زبان شده نیز سخن گفته است. همان مأخذ، ج ۱، ص ۳۴ از کلمات: فآفاء و متمام و الف و حبسه و عقله و لجلجه و لکنه و حککه و از لکنت زبان موالیان سفیدپوست. همان مأخذ، ص ۷۲-۷۳ و ۱۶۵ و درباره لکنت زبان اعرابی که در دامن عجم تربیت شده‌اند. همان مأخذ، ج ۱، ص ۷۳

شيوه های تفسیری قرآن، ص: ۲۹۵

تمام اینها نشانه آن است که احساس جاحظ از آهنگ لفظ، صرفا، احساسی فطری و ادبی نبوده، بلکه بررسی تحقیقی و جدی سبب طرح آن شده است.

ب- جاحظ از احساس آهنگ کلی لفظ، به یک بررسی تحلیلی از الفاظ می‌رسد، خواه این الفاظ با یکدیگر پیوسته باشند و خواه پراکنده. از این‌رو، درباره تناسب میان الفاظ و نیز راجع به ساختار خود لفظ سخن می‌گوید و نام این بحث را «قران» نامیده، می‌گوید: «عبد الله بن سالم به رؤبه گفت: ای ابو حجاج هروقت خواستی بمیر. گفت:

چرا؟ گفت: امروز عقبه بن رؤبه را دیدم شعری از خود می‌خواند که مرا به شگفتی در آورد. رؤبه گفت: آری او شعر می‌گوید اما در شعرش قران نیست. شاعر گفته است:

مهاذبه مناجبه قران منادبه كأنهم الاسود «آنان در یاری ضعیفان، شتابان و دارای فرزندان نجیب و با یکدیگر موافقند، به فریاد دیگران می‌رسند، گویی شیران بیشه شجاعتند و منظور از «قران» مشابهت و تناسب الفاظ است.» (۱)

در موضوع پیوستگی الفاظ به متونی مثل می‌زند تا بحث را به بررسی پیوستگی حروف بکشاند: «... و ابن اعرابی چنین سروده است: و بات یدرس شعرا لا قران له قد کان نَفحه حولا فما زادا «شب تا به صبح شعری را بررسی می‌کرد که تشابهی در آن نبود و مدت یک سال در آن کار کرد و چیزی بر آن نیفزود».

شاعر دیگر: بشار گفته است:

فهذا بدیه لا کتحبیر قائل اذا ما اراد القول زوره شهرا

و درباره زشت‌ترین لحن. همان مأخذ، ج ۱، ص ۱۴۶ و درباره صقالبه که دال را به ذال تبدیل می‌کنند، سخن گفته است. همان مأخذ، ج ۱، ص ۷۴ و در این قسمت یادآوری می‌کند که غیر عرب از تقلید کردن لهجه عربی عاجز است و فقط در مواردی که به مخارج الفاظ و صور حرکتها و سکون اکتفا شود، حکایت لهجه‌ها مصداق پیدا می‌کند. همان مأخذ، ج ۱، ص ۶۹-۷۰.

(۱) - البیان و التبین، ج ۱، ص ۲۰۵-۲۰۶.

شيوه های تفسیری قرآن، ص: ۲۹۶

«این شعر بالبداهه گفته شده، نه مانند این که گوینده‌ای به تزئین سخن خود پردازد که هرگاه بخواهد حرفی بزند یک ماه به اصلاح آن پردازد.»

این بود بحث درباره پیوستگی الفاظ، اما راجع به پیوستگی حروف: هرگز حرف جیم با تقدیم و تأخیر از ظا و قاف و طا و غین جدا نمی‌شود و هرگز راء به ظا و سین و ضاد و ذال به سبب تقدیم و تأخیر، نزدیک نمی‌شود و این پیوستگی و جدایی حروف گسترده است و گاهی به اندک بسنده می‌شود تا به آن وسیله به طلب نهایی که مورد نظر است، استدلال شود.» (۱)

سپس درباره ناسازگاری و سازگاری الفاظ سخن به میان می‌آورد و در یک‌جا از ناسازگاری لفظ چنین می‌گوید: «بعضی از الفاظ در زبان عرب با یکدیگر ناسازگاری و تنافر دارند و اگر در شعری جمع شوند خواننده، خوب نمی‌تواند آنها را منظم بخواند. از جمله آنها سخن آن شاعر است:

و قبر حرب بمکان قفرو لیس قرب قبر حرب قبر «قبر حرب در بیابان کویر قرار دارد و نزدیک آن، هیچ قبری وجود ندارد».

وقتی به افراد ناآگاهی که نمی‌توانستند این بیت را بدون لکنت زبان سه مرتبه تکرار کنند، گفتند: این بیت از اشعار جنیان است، بلافاصله آن را تصدیق کردند.» (۲)

جاحظ در جای دیگر به تفصیل درباره ناسازگاری الفاظ صحبت می‌کند و سپس کلمات متناسب را در نرمی به رنگ تشبیه می‌کند و برای آن، شاهد و مثال می‌آورد. از جمله محمد بن یسیر می‌گوید:

لم یضربها و الحمد لله شیء و اثنت نحو عزف نفس ذهول «سپاس خدا را که هیچ چیز به نفس من زیان وارد نمی‌کند و بازگشت به سوی ترک نفس، فراموش شده است.»

می‌بینیم که برخی از الفاظ مصراع دوم این بیت، با برخی دیگر تناسب ندارد.

ابو العاصی به نقل از خلف احمر درباره این موضوع، این شعر را برای من خواند:

(۱) - همان مأخذ، ج ۱، ص ۶۸-۶۹.

(۲) - همان مأخذ، ج ۱، ص ۶۵.

شيوه های تفسیری قرآن، ص: ۲۹۷ و بعض قریض القوم اولاد علیه یکد لسان الناطق المتحفظ «برخی از افراد این قوم که فرزندان از یک پدر و چند مادرند، زبان سخنگوی محافظه کار را خسته می‌کنند.»

و نیز ابو العاصی گفته است: ابو الیداء ریاحی در این باره این شعر را برای من قرائت کرد:

و شعر کعب الکبش فرق بینه لسان دعی فی القریض دخیل «چه بسا شعری که واژه‌هایش مانند پشکل قوچ پراکنده است، و سراینده‌اش، خود را در میان شاعران جا زده است.»

اما سخن خلف: و بعض قریض القوم اولاد علیه مراد این است که وقتی شعر ناپسند باشد و بعضی از الفاظش تناسبی با بعضی دیگر نداشته باشد مانند فرزندان یک پدر که از چند مادر باشند، با یکدیگر ناسازگاری دارند و هرگاه جایگاه واژه‌ای در کنار دیگر واژه‌ها در شعری، پسندیده و مناسب نباشد، انشاد آن شعر بر زبان دشوار می‌نماید.

او می‌گوید: زیباترین شعر آن است که اجزایش با یکدیگر تناسب و سازگاری داشته، تلفظ حروفش آسان باشد تا از این طریق معلوم شود که در قالب و ویژه‌ای ریخته و با طرحی نو، طراحی شده است و از این رو، مانند روغن به آسانی بر زبان جاری می‌شود.

اما سخن شاعر: «کعب الکبش» به این معناست که همان‌طور که پشکل گوسفند به طور پراکنده بر زمین می‌افتد، بدون این که به هم چسبیده و پهلوی هم قرار داشته باشند، حروف سخن و اجزای شعر نیز گاهی با یکدیگر سازگارند و به آسانی تلفظ می‌شوند و گاهی ناسازگار و دور از هم هستند که به سختی بر زبان جاری می‌شوند و نیز گاهی آن چنان منظم و بر زبان آسان می‌آید که گویی تمام بیت یک کلمه و تمام کلمه یک حرف است

پس به آنها گفته شد: برای ما شعری بخوانید که الفاظش از یکدیگر دور و

شيوه های تفسیری قرآن، ص: ۲۹۸

کلماتش ناسازگار نباشد. گفتند: ثقفی چنین سروده است:

من کان ذا عضد یدرک ظلّامته انّ الدلیل الذی لیست له عضد «کسی که بازوی توانا (یارویاور) داشته باشد حق خود را می‌گیرد، بیچاره کسی است که بازو (یارویاور) ندارد.»

تنبوا یداه اذا ما قلّ ناصره و یألف الضمیم ان اثری له عدد «وقتی که یاورانش کم شود دستهایش از کار می‌افتد و اگر افرادش زیاد باشد، زیر بار ستم نمی‌رود.» (۱)

ج- عقیده جاحظ این است که پیچیدگی سخن جزء فصاحت نیست: «در کتابها چنین آورده‌اند: زنی شوهرش را پیش یحیی بن

یعرم به محاکمه برد که این مرد بارها او را رانده و طرد کرده است. یحیی به مرد گفت: ان سالتک ثمن شکرها و شبرک أنشات تطلّها و تذهلها: «اگر همسرت بهای دامن خودش را و عمل زناشویی تو را با خودش از تو طلب کند، چه بسا که تو حق او را از بین می‌بری و از ارزش آن می‌کاهی.»

اهل لغت گفته‌اند: «ذهل» به معنای: کم کردن و «شکر» به معنای آلت تناسلی زن و «شبر» به معنای عمل زناشویی است و «تطلّها» یعنی حق او را از بین می‌بری همانند: دم مطلول: خونی که پامال شده و بثر ضهول: چاه کم آب ...

جاحظ می‌گوید: اگر این سخن را به دلیل فصیح بودنش بیان کرده‌اند، درست نیست، زیرا خداوند این سخن را از صفت بلاغت و فصاحت دور دانسته است، اما اگر تنها به دلیل غرابتش در کتابها نوشته‌اند و در مجالس از آن یاد می‌کنند، پس ابیاتی از شعر عجاج و طرمّاح و هذیل علاوه بر پیوستگی و نظمی که دارند، غرابت و پیچیدگی آنها از این عبارت بیشتر است. و اگر یحیی بن یعرم با سخنی که گفت: (ان سالتک ثمن شکرها و شبرک أنشات تطلّها و تذهلها) اصمعی را مورد خطاب قرار می‌داد، گمان می‌کنم که وی بعضی از این سخن را نمی‌فهمید، در حالی که این گونه سخن گفتن از اخلاق نویسندگان و روشهای آنها نیست. «۲»

(۱) - البیان و التّیین، ج ۱، ص ۶۶-۶۷.

(۲) - همان مأخذ، ج ۱، ص ۳۷۸-۳۷۹.

شبهه های تفسیری قرآن، ص: ۲۹۹

او در جای دیگر نیز این مطلب را مورد تأکید قرار می‌دهد و اظهار می‌دارد که بلاغت سخن، نه مربوط به عامیانه بودن لفظ است و نه به دور بودن آن از ذهن: «همچنان که شایسته نیست لفظ به صورت عامیانه و پست و بازاری و یا این که پیچیده و دور از ذهن باشد، مگر این که گوینده عرب بیابانی باشد، زیرا سخن بیابانی را آدم بیابانی می‌فهمد، چنان که بازاری سخن نامفهوم بازاری را می‌فهمد.» (۱)

د- جاحظ درباره گزینش لفظ سفارش می‌کند که نباید در اصلاح آن راه افراط پیش گرفت و نیز نباید به دنبال واژه‌هایی رفت که معانی دور از ذهن دارند: «... مقصود این است که از واژه‌های عامیانه و دور از ذهن باید دوری کرد و همت خود را به تهذیب الفاظ مصروف نداشت و در استخراج الفاظی که معانی آنها دور از ذهن است نباید پافشاری کرد، زیرا بلاغت در میانه‌روی است و اعتدال، دوری از ناهمواری و بیرون رفتن از راه کسانی است که خود را مورد محاسبه قرار نمی‌دهند.» (۲)

این دیدگاه جاحظ، حدّ اعتدال میان دو نظریه است:

یکی نظریه کسی که می‌گوید بهترین سخن، آن است که منقّح باشد: «زهیر بن ابو سلمی که یکی از پیشگامان سه‌گانه است، بزرگترین قصیده‌هایش را حولیات نامیده و نوح بن جریر از گفته حطیئه نقل کرده است که بهترین شعر، حولی منقّح است و بعیت شاعر که سخنورترین مردم بود گفت: به خدا قسم من سخن خشک و غیر مستحکم و بدون جلا نمی‌گویم و نمی‌خواهم در میان جمع به ایراد سخن پردازم الاّ بالباط المحکّک: مگر سخنی که در آن فکر شده و پوست کنده باشد.» (۳)

دوم نظریه کسانی که به سخن تنقیح شده، عیب می‌گیرند، زیرا نشانگر رنج و زحمت است: «چنین می‌گوید: برخی از این گروه شعر نابغه جعدی را ذکر کرده و گفته‌اند: مطرف بالآف و خمار بواف «ردایی به هزارها و روسری به یک درهم» اصمعی این مصراع را به همین دلیل که منقّح نیست برتری داده است. او پیوسته می‌گفت: «حطیئه

(۱) - همان مأخذ، ج ۱، ص ۱۴۴.

(۲) - همان مأخذ، ج ۱، ص ۲۵۵.

(۳) - همان مأخذ، ج ۱، ص ۲۰۴.

شبهه های تفسیری قرآن، ص: ۳۰۰

برده شعرش می‌باشد» و سبب انتقاد وی از شعر حطیئه این بود که چون تمامش برگزیده و همسطح است، دارای تکلف و خودنمایی است. و نیز این گروه گفته‌اند: اگر اشعار صالح بن عبد القدوس و سابق بربری در میان اشعار بسیاری از شاعران پراکنده می‌شد تمام آنها در درجه بالاتر از آنچه هستند قرار می‌گرفت و اشعار این دو نفر نیز نادره دوران و شهره آفاق می‌شد. اما وقتی که تمام اجزای قصیده همانند باشد به جریان نمی‌افتد و از نوادر به حساب نمی‌آید. و تا شنونده از موضوعی به موضوع دیگری منتقل نشود، عبارت در نزد او موقعیت چندانی ندارد.» (۱)

باید به این مطلب اشاره کنیم که جاحظ حتی در همین بحث ادبی که درباره لفظ دارد مردی است واقعیت‌گرا و بی‌طرف و دلیل آن، موضعگیری معتدل او نسبت به دو اندیشه افراطی است و در آینده نیز این گونه موضعگیری را از او، خواهیم دید. جاحظ نزد گروهی از نویسندگان در انتخاب لفظ فصیح شهرت دارد. ابو عثمان گفته است: «من هیچ گروهی را در روش بلاغت بهتر از نویسندگان نیافته‌ام، زیرا آنان لفظی را برمی‌گزینند که نه سخت و دور از ذهن است و نه متروک و عامیانه.» (۲) ه - جاحظ درباره این که الفاظ با اغراض سازگاری دارد می‌گوید: «برای هر نوع سخنی همان نوع لفظ آورده می‌شود و هر نوع از معنا نوع مناسبی از اسم دارد. بنابراین، لفظ سبک برای معنای سبک و نیز ضعیف برای ضعیف و قوی برای قوی و لفظ روشن

(۱) - البیان و التبین، ج ۱، ص ۲۰۶، نیز می‌بینم صحیفه هندیه در بلاغت چنین می‌گوید: خطیب نباید دقت زیاد در معانی داشته باشد و الفاظ را زیاد منقح کند و نباید آنها را تصفیه و تهذیب کامل کند و این کار انجام نمی‌دهد مگر این که با دانشمند یا فیلسوف آگاهی برخورد کند و یا با کسی که به حذف زواید سخن و اسقاط الفاظ مشترک عادت دارد. همان مأخذ، ج ۱، ص ۹۲. (۲) - البیان و التبین، ج ۱، ص ۱۳۷. بشر بن معتمر در وصیت خود از ناهمواری لفظی برحذر داشته، می‌گوید: بلیغ کامل کسی است که معانی موردنظر خود را با لفظهای معتدل (نه خیلی سخت و نه بسیار سست) بیان کند. همان مأخذ، ص ۱۳۶ - ۱۳۷.

شبهه های تفسیری قرآن، ص: ۳۰۱

در مورد معنای روشن و کنایه در مورد کنایه و سخن روان در معنای روان آورده می‌شود.

و هر گاه سخن، لهو گونه و خنده‌آور و از باب لطیفه‌گویی و شوخی باشد و الفاظ غریبه در آن به کار رود، جهت سخن عوض می‌شود. و اگر لفظش ضعف داشته باشد و سپس ضعف آن به قوت تبدیل شود، سخنی که برای شاد کردن دلها وضع شده، برعکس، دلها را اندوهناک و انسانها را گلوگیر می‌سازد.» (۱)

او به همین مناسبت می‌گوید: «سخنان مردم مانند خودشان دارای درجاتی است:

در میان سخنان، قوی و ضعیف و نیکو و زشت و ناهنجار و سبک و سنگین وجود دارد و تمام اینها عربی است و با همه این تغییرات اشخاصی را ستایش و یا نکوهش می‌کنند.» (۲)

جاحظ به تعبیر مشهوری که هر سخن را جایی است، می‌افزاید: هر فنی شکلی ویژه خود را دارد: «... نظر من درباره این نوع از الفاظ، تا وقتی که معانی چنین است و عادت در آن، این گونه می‌باشد که با عبارت معمول و موجود سخن بگویم و در مواردی که معانی به هم ارتباطی ندارد و به آسانی فهمیده نمی‌شود، مگر پس از تمرینات طولانی، از تکلف خودداری کنم؛ و تا زمانی که با خواص اهل سخن در فن سخنوری دست‌اندرکار هستم نظرم این است که با الفاظ آنها سخن گویم، زیرا آنها این سخن مرا بهتر می‌فهمند و زحمت آنها بر من کمتر است؛ و برای هر فنی، الفاظ ویژه‌ای است که از جانب اهلش پس از آزمایش سایر الفاظ انتخاب شده است و لفظی با فنی ارتباط پیدا نمی‌کند، مگر این که میان آنها مشابهتی وجود داشته باشد.

برای گوینده ناپسند است که در سخنرانی یا نامه یا گفتگوی با عوام و بازرگانان یا در سخن گفتن با خانواده و غلام و کنیزش و یا در بیان سخن و دادن خبری، از الفاظ متکلمان استفاده کند و به همین دلیل، وقتی که کسی خبری نقل می‌کند که مربوط به فن سخنوری است، سزاوار نیست که الفاظ غریب و عوامانه را باهم مخلوط کند زیرا هر سخن جایی دارد و هر فنی شکل مخصوصی» (۳)

(۱) - الحیوان، ج ۳، ص ۳۹.

(۲) - البیان و التبین، ج ۱، ص ۱۴۴.

(۳) - الحیوان، ج ۳، ص ۳۹۸ - ۳۹۹. جاحظ در کتاب البیان و التبین بابی ویژه برای این مطلب باز کرده است،

شيوه های تفسیری قرآن، ص: ۳۰۲

و- هر گاه میان لفظ و معنا تناسب نیکویی وجود داشته و موافق با طبع انسانی باشد، در شخص تأثیری به سزا باقی خواهد گذاشت: «... و خدا تو را حفظ کند، هر گاه لفظ با معنایش سازگار باشد و از معنا پرده بردارد، حالتی هماهنگ و ساختاری منظم داشته و از ناهماهنگی و ناپسندی و نیز از فساد و تکلف بدور و از موقعیتی نیکو برخوردار باشد، شنونده از آن سود برد. و شایسته‌تر است که از دسترسی عیب‌جویان محفوظ ماند و در برابر مخالفان از آن حمایت شود و همواره دلها به آن آباد و سینه‌ها بدان مانوس باشد. هر گاه لفظ ذاتا نیکو برگزیده و از زواید و تعقید به دور باشد، بر روان اثر می‌گذارد و بر دل می‌نشیند و با عقل می‌سازد و گوشها به آن توجه می‌کند و دلها هوادار آن می‌شود و بر زبان ناقلان به آسانی جاری می‌گردد و همه‌جا شایع می‌شود و موقعیت آن در میان مردم عظمت می‌یابد و وسیله آموزش علم برای دانشمندان سرشناس و تمرین برای مبتدیان می‌شود.» (۱) نیز جاحظ در ارتباط با همین معنا می‌گوید:

«... هر گاه معنا نیکو و لفظ هم بلیغ باشد و با طبع بسازد و از ناهنجاری دور و از اختلال محفوظ و از تکلف مصون ماند، چنان در دلها اثر می‌گذارد که باران در خاک نرم و هر گاه سخن به این طریق صادر شود و گوینده آن را با این ویژگی ادا کند، خداوند آن را چنان موقعیتی می‌دهد که سینه جباران هم عظمت این سخن را می‌پذیرد و عقول جاهلان نیز از درک و فهم آن محروم نمی‌ماند. عامر بن عبد قیس می‌گوید: سخن وقتی که از دل برخیزد بردل می‌نشیند و وقتی که تنها به زبان باشد از گوشها تجاوز نمی‌کند...» (۲)

با توجه به این قاعده مهم بلاغی: «هر سخن جایی و هر نکته مقامی دارد» جاحظ می‌خواهد مسأله‌ای را بیان کند که میان معاصران امروزی، به نام یک واقعیت لغوی در گفتگوی ادبی مطرح است و این مسأله از این اختلاف نشأت می‌گیرد که آیا حقیقت لغوی

ج ۲، ص ۱۷۵ پس از آن نصوص ادبی را که تحت تأثیر محیط یا طبیعت یا صنعت واقع می‌شود ذکر کرده و در صحیفه بلاغت هندی سفارش می‌کند که خطیب نباید با رئیس ملت سخنی بگوید که با مردم می‌گوید و با پادشاهان نیز نباید با زبان مردم کوچه و بازار سخن گفت. البیان و التبین، ج ۱، ص ۹۲.

(۱) - البیان و التبین، ج ۱، ص ۷-۸.

(۲) - همان مأخذ، ج ۱، ص ۸۳-۸۴.

شيوه های تفسیری قرآن، ص: ۳۰۳

اقتضا می‌کند، عین لفظ از هر کس صادر شده باشد، مثلا از ماهی فروش یا قصاب و یا سلمانی ... حکایت شود، یا این که به تصویر کشیدن فضای گفتار و حقیقت معنای لفظ و نیز اشاره به واقعیتی که از لفظ استفاده می‌شود کافی است؟ به این معنا که واقعیت

لغوی، عبارت است از: هماهنگی میان گفته‌های اطراف گفتگو و آنچه در اندیشه و اندرون آنهاست. درباره شخصیت جاحظ افراط نمی‌کنیم، بلکه همین مقدار برای ما کافی است که او به این نکته توجه پیدا کرده که در بهره‌گیری ادبی شایسته است با هر گروهی به زبان خودش سخن گفته شود. به‌رحال دیدگاه او یکی از آرای است که امروز بر سر زبانهاست: «... من معتقدم که الفاظ کم‌ارزش با معانی کم‌ارزش همخوانی دارند و گاهی در برخی موارد نسبت به کم‌ارزشها احساس نیاز می‌شود و چه بسا در بسیاری از موارد، الفاظ کم‌ارزش از الفاظ پرارزش و معانی والا و ارزشمند لذت‌بخش‌تر باشد. چنان‌که گاهی سخن نغز غیر هیجان‌انگیز، از سخن نغز هیجان‌انگیز برای ذهن خوشتر است و غمی که در دلها می‌ماند و نفس‌ها را می‌گیرد، نتیجه سخن نغز متوسطی است که نه خیلی مهیج باشد و نه غیر مهیج. و همین‌طور است شعر متوسط و موسیقی متوسط. و آنچه پیشتر گفته شد، تنها در مورد سخنی است که جدًا مهیج باشد و یا اصلاً مهیج نباشد.

محمد بن عبّاد بن کاسب بارها می‌گفت: به خدا سوگند، فلان شعر از آوازخوان متوسط سنگین‌تر و از خوش‌گفتار متوسط منفورتر است. خدا تو را رحمت کند، هرگاه سخن نغزی از عربها شنیدی مبادا آن را بدون اعراب درست و تلفظ صحیح بر زبان برانی، زیرا اگر آن را تغییر دهی به این معنا که اعرابش را درست نگویی و آن را همچون عربهای غیر اصیل و کم‌اطلاع ادا کنی، از این قاعده درست بیرون رفته و از فضیلت دور مانده‌ای. و همچنین هرگاه سخن عجیبی از عامه مردم و لطیفه‌ای از لطایف افراد پست و اوباش شنیدی، مبادا اعراب صحیح را در آن به‌کاربری یا الفاظ نیکو برایش برگزینی یا در درستی تلفظ آن دقت کنی، زیرا این کارها بهره و لطف آن را از بین می‌برد و چهره واقعی هدفی را که از این سخن اراده‌شده عوض می‌کند و نشاط اهل سخن را از سخن شیوه های تفسیری قرآن، ص: ۳۰۴

می‌گیرد و زیبایی را که از آن احساس می‌کنند از بین می‌برد.» (۱)

بنابراین، واقعیت لفظی از دیدگاه جاحظ آن است که نیکو بر زبان آورده شود و نشان‌دهنده صداقت باشد.

جاحظ مطلوب خود را که عبارت از تناسب طبیعی میان لفظ و معناست در گفتارهای گذشتگان و عربها می‌یابد و می‌گوید: «من تاکنون در سخنرانیهای پیشینیان پاک سرشت و عربهای خالص، الفاظ ناپسند و معانی غیر اصیل و طبایع پست و گفته‌های نامربوط، مشاهده نکرده‌ام و بیشترین مواردی که این امور در آنها دیده می‌شود سخنرانیهای عربهای غیر اصیل و کم‌خردی است که به زحمت سخن می‌گویند و نیز سخنان کسانی که خود را ادیب می‌پندارند، خواه این کار، از این اشخاص، ناگهانی و بدون مقدمه سرزده باشد و خواه نتیجه علم و تفکر باشد.» (۲)

ز- جاحظ پس از این گردش طولانی در صحنه لفظ و زیباییهایش، درباره فریبندگی لفظ هشدار می‌دهد، زیرا به وسیله لفظ است که جایگاه حقیقی معانی دگرگون می‌شود. از این رو، در بعضی از اندرزهایش گفتار برخی از ادیبان بزرگ را نقل می‌کند: «شما را از زیبایی الفاظ و شیرینی ادای سخن برحذر می‌دارم، زیرا هرگاه معنایی با لفظ نیکو همراه باشد و گوینده بلیغ به آسانی آن را از مخارجش ادا کند و سخنور به آن، آرامش دلجویانه عطا کند، بهتر بر دل شنونده می‌نشیند و سینه او را سرشار می‌سازد و هرگاه معانی الفاظی محترمانه به خود بگیرد و به صفات والایی متصف شود، قدر و ارزش آن در چشمها متحول می‌گردد و بر ارزشهای حقیقی آن افزوده می‌شود، زیرا الفاظ در لباس معانی جلوه‌گر می‌شود و معانی در حکم کنیزانی جلوه‌گر هستند، آنجا که دل ضعیف، نیروی هوس قوی و راههای نیرنگ شیطان پنهان است.» (۳)

هرچند همان‌گونه که لفظ نیکو مایه فریبندگی است، لفظ زشتی که معنای موهومی دربردارد نیز فریبنده است: «پس بدانید که معانی پست و بیهوده از نظرها

(۲) - همان مأخذ، ج ۲، ص ۸-۹.

(۳) - همان مأخذ، ج ۱، ص ۲۵۴.

شيوه های تفسیری قرآن، ص: ۳۰۵

مردود است، چرا که این نوع معانی در دل آشیانه می‌گیرد، تخم می‌گذارد، جوجه می‌دهد و وقتی که جا باز کرد و ریشه گرفت، تباهی به بار می‌آورد و این امر ادامه می‌یابد و نابخردی قدرت پیدا می‌کند و جراحت وارد می‌سازد. در این جاست که دردش شدت می‌یابد و درمانش ناممکن می‌شود، زیرا ارتباط لفظ مستهجن و پست و ناپسند و احمقانه، از لفظ پسندیده و محترمانه و بلند معنا و بزرگوارانه به زبان بیشتر و برای شنیدن مأنوستر و همخوانی‌اش با قلب فزونتر است، چرا که اگر تنها یک ماه با جاهلان بی‌شعور و مردمان پست و احمق همنشینی کنی و روزگاری نیز با اهل بیان و خرد مجالست و مصاحبت داشته باشی، نخواهی توانست خود را از آلودگی لفظ و کثافتی که در معنای سخن جاهلان است، پاک کنی، زیرا تباهی با طبیعت انسانی سازگارتر است و سریعتر به آن راه می‌یابد.» (۱)

آنچه گفته آمد مربوط به گرفتاری کسانی است که مورد خطاب الفاظ هستند، اما شخص گوینده نسبت به لفظی که خود می‌گوید بیشتر گرفتار است: «بدان که شخص خردمند اگر اهل تحقیق و پژوهش نباشد، همان رنجی را تحمل می‌کند که از ناحیه فرزندش به او می‌رسد. از این رو، هر کاری که از سوی فرزندش در نظر دیگران زشت می‌آید، او باید آن را نیکو بشمارد. پس باید بدانیم لفظی که انسان می‌گوید، نسبتش به وی از نسبت فرزندش به او نزدیکتر و حرکت خویشاوندی لفظ به او از انتساب به فرزندش بیشتر است، زیرا حرکت لفظی را خودش ایجاد کرده و از گوهر وجودش و جوهر جانش برخاسته است، اما فرزند مانند آب بینی و اخلاط سینه است که آن را دور می‌اندازد و فرق است میان بیرون انداختن چیزی که از ذات تو نبوده و اظهار کردن حرکتی که وجودش بسته به وجود تو بوده است و به همین دلیل، گرفتاری انسان به شعر و سخن و نوشته‌اش بیشتر و بالاتر از گرفتاریهای وی نسبت به تمام نعمتهای او می‌باشد.» (۲)

جاحظ این چنین، نسبت لفظ به انسان را نزدیکتر از نسبت او به فرزندش می‌داند و این مطلب اگرچه از نظر تمثیل مورد اشکال است، اما حقیقت نظریه او در مورد لفظ، قطعی

(۱) - همان مأخذ، ج ۱، ص ۸۵-۸۶.

(۲) - الحیوان، ج ۱، ص ۸۹.

شيوه های تفسیری قرآن، ص: ۳۰۶

و بی‌اشکال به نظر می‌رسد.

از سوی دیگر واقعیت‌گرایی جاحظ که از فریبندگی لفظ دوری می‌جوید - خواه مربوط به گوینده باشد و خواه به شنونده - ما را به اندکی درنگ وامی‌دارد. این واقعیت‌گرایی جاحظ در اندیشه بلاغی بدان سبب است که معتزله از بلاغت وسیله‌ای برای خدمت به دین برگرفته‌اند چنان که شخصی از عمرو بن عبید، درباره بلاغت سؤال می‌کند و او چنین پاسخ می‌دهد: «... گویا تو انتخاب لفظ را برای خوب فهماندن معنا اراده کرده‌ای. آن شخص گفت: آری. عمرو گفت: اگر منظورت از سؤال در مورد بلاغت، این است که با موعظه حسنه از قرآن و سنت خواسته باشی حجت خدا را در اندیشه گویندگان مقرر سازی و از زحمت شنوندگان بکاهی و این معانی را در دل خوانندگان با الفاظی که در گوشها نیکو آید و در ذهنها مقبول افتد، زینت بخشی تا زودتر آن را اجابت کنند و سرگرم شدن به امور دیگر از دل‌هایشان زوده شود. در این صورت، سخنی روشن گفته‌ای و از سوی خداوند، شایسته پاداش بزرگ خواهی بود.» (۱)

معنا

سخن درباره لفظ به درازا کشید و حق هم همین بود، زیرا معتزله به اعتبار این که خود گنجینه‌ای از معارفند، «معنا» برای آنان حاصل و روشن است و تنها سعی آنها به رساندن و منظم کردن آن است و به همین جهت است که به شکل «لفظ» نیز توجه دارند و به طور طبیعی بحث آنها درباره معنا همراه با سخنی درباره لفظ است، لکن ما در این جا تا جایی که ممکن است متونی را می‌آوریم که تنها و یا غالباً درباره معنا باشد: جاحظ در آغاز، رمز توجه به لفظ و ارزیابی‌اش از آن را بیان می‌کند: «خدا تو را حفظ کند. بدان که حکم معانی برخلاف حکم الفاظ است، زیرا معانی بی‌نهایت گسترده است، اما اسمای معانی، کوتاه و قابل شمارش و محدود و معین است و همین اسما نخست به طور اجمال کاشف وجود معانی و سپس به تفصیل، کاشف حقیقت و نوع و موقعیت آنها و

(۱) - البیان و التبین، ج ۱، ص ۱۱۴.

شبهه های تفسیری قرآن، ص: ۳۰۷

بیان‌کننده خاص و عام و درجات آن از نظر سود و زیان می‌باشد و این که برخی از آن معانی بی‌فایده و باطل و از درجه اعتبار ساقط است.» (۱)

ارزشی که جاحظ علاوه بر لفظ برای فهم معنا قایل است، آنجا احساس می‌شود که می‌گوید: «با نام خدا ذهن خود را متوجه من کن و دلت را برای آنچه به تو می‌گویم آماده ساز، زیرا چه بسیار کلمات حکمت‌آمیز و مثالهای زیبا که تأثیر آنها محوشده و یادشان از خاطرها رفته و از نظرها افتاده و ذهنها به درک آنها توجه نکرده است و بسا شعرها نیز به این وضع دچار شده و گفتارهایی که همین حالتها را داشته‌اند.

مدار امور بر فهم معانی و حقیقتهاست، نه بر الفاظ و عبارات؛ زیرا فراوان اتفاق می‌افتد که کسی کتابی را از اول تا آخر می‌خواند و پس از خواندن گویی که آن را نخوانده و مانند اول، از مطالب آن بی‌خبر است. و چه بسا کسی که خیال می‌کند می‌فهمد ولی نمی‌فهمد و هرگز نمی‌تواند بفهمد، مگر آن که دل را برای فهمیدن فارغ سازد، چنان که نمی‌تواند به دیگران بفهماند مگر کسی که نیتش را در آموزش دادن نیکو گرداند.» (۲)

با توجه به قاعده مهم بلاغی: «هر سخن جایی و هر نکته مقامی دارد» جاحظ نقش معنا در هر مقام را چنین بیان می‌کند: «برای سخنور سزاوار است که به حدود و مرز معانی توجه کند و میان حدود معانی و شنوندگان، تعادل و توازن برقرار سازد و برای هر یک از این طبقات سخنی و برای هر کدام از حالات جایگاهی در نظر گیرد، تا سخنان ارزشمند را بر معانی ارزشمند و ارزش معانی را به ارزش جایگاه و موقعیت شنوندگان را بر مناسبت آن حالات تقسیم کند. پس اگر سخنور، اهل کلام است از اصطلاحات متکلمان - در جایی که شنوندگان از اهل کلام نباشند - پرهیز کند، چنان که اگر بخواهد درباره علم کلام مطلبی بگوید [و شنوندگان از اهل کلام باشند] یا بخواهد مسأله‌ای را روشن کند یا سؤالی را پاسخ دهد یا پرسشی را طرح کند، بهتر است که از الفاظ اهل کلام استفاده کند، زیرا آنها این عبارات را بهتر می‌فهمند و به این الفاظ مایل تر و

(۱) - همان مأخذ، ج ۱، ص ۷۶.

(۲) - الحیوان، ج ۵، ص ۵۴۲.

شبهه های تفسیری قرآن، ص: ۳۰۸

مأنوس ترند.» (۱)

جاحظ در انتقاد از ابو عمرو شیبانی می‌گوید: «شیخ به استحسان معنا توجه کرده و حال آن که معانی همه‌جا پخش است و عرب و عجم و بیابانی و روستایی و شهری با آنها آشنایی دارند. بنابراین ارزش سخن، تنها در برقراری نظم و انتخاب لفظ و سهولت بیان و کثرت معنا و نیز در سلامت طبع و سبک و روش نیکوی آن است.» (۲)

ما از این انتقاد چنین برداشت می‌کنیم که جاحظ به‌طور خاص، لفظ را بر معنا ترجیح می‌دهد و قسمت مهمی از گفتارش را به بحث درباره لفظ اختصاص داده است، امّا در گفتار دیگرش میان لفظ و معنا تساوی برقرار کرده، چنان‌که از روی شگفتی می‌گوید: «یکی از طرفداران معنا که از بهترین کسانی است که او را برگزیده و در دیوان خود نامش را آورده‌ایم، گفته است: سخنی شایسته نیست که متصف به بلاغت شود، مگر این که معنا و لفظش (در نیکوی) بر یکدیگر سبقت جویند، به گونه‌ای که لفظ به هنگام شنیدن، هماهنگ و همزمان با معنای آن در ذهن شنونده جای گیرد.» (۳)

جاحظ به نقل از صحیفه هندی درباره بلاغت چنین می‌گوید:

«... حق آن است که لفظ با معنا هماهنگ و موافق باشد و نسبت به معنا، نه برتر باشد و نه پایین‌تر، نه کوتاه‌تر و نه مشترک و نه پوشیده...» (۴)

به علاوه جاحظ از ادیبانی که اسیر الفاظ خود شده‌اند بدگویی می‌کند:

«بدترین بلیغان کسانی هستند که به دلیل دل‌باختگی به الفاظ و علاقه به اسم [بلاغت] تصویر معنا را قبل از خود معنا آماده می‌کنند تا معنا به سوی لفظ کشیده

(۱) - البیان و التّیین، ج ۱، ص ۱۳۸-۱۳۹. در این مورد، معنا به وسیله نسبت یافتن آن به افراد خاصی شرافت نمی‌یابد، بلکه شرافت آن، بسته به هدف و نتیجه آن است چنان‌که جاحظ از بشر بن معتمر نقل می‌کند: «شرافت معنا به این نیست که از معانی ویژه‌ای باشد و نیز روشن بودنش به این نیست که عامیانه باشد، بلکه میزان شرافت، درستی و احراز منفعت است و نیز موافقت حال و اقتضای موقعیت»، همان مأخذ، ج ۱، ص ۱۳۶.

(۲) - الحیوان، ج ۳، ص ۱۳۱-۱۳۲.

(۳) - البیان و التّیین، ج ۱، ص ۱۱۵.

(۴) - همان مأخذ، ج ۱، ص ۹۲-۹۳.

شبه‌های تفسیری قرآن، ص: ۳۰۹

شود.» (۱)

نظم از نظر جاحظ

اشاره

به این طریق می‌توانیم سخن از لفظ تنها یا معنای تنها را یک نوع تحلیل بلاغی به حساب آوریم، زیرا هریک از این دو در بیانات ادبی ارزش و وظیفه‌ی دارد. اکنون این مقایسه میان لفظ و معنا، ما را وامی‌دارد که به دنبال سخن جاحظ درباره نظم باشیم.

اگرچه ما ابواب یا مواردی را نمی‌یابیم که وی در خصوص نظم به‌طور گسترده سخن بگوید و از حقایقش پرده بردارد. امّا در این مورد متونی را یاد می‌کند که نشان می‌دهد او با دیدی همه‌سونگر به کار ادبی می‌نگرد: «شعر، خود نوعی از فنون و قسمتی از نظم و گونه‌ای از تصویر است.» (۲) «همچنین، جاحظ بابتی مستقل می‌آورد و متونی را از شعرا در آن بیان می‌کند: «شعرا سخن خود را در

اشعارشان توصیف کرده و آن را مانند پارچه پیچیده خط خطی و حله‌ها و لباسهای دینا و منقوش و امثال آن قرار داده‌اند که اشاره به نظریه تخصصی و کلی آنها نسبت به ادبیات است.» (۳)

چیزی که از مهارت ادبی جاحظ سخن می‌گوید، مطلبی است که به عنوان مثال درباره فنّ تلخیص عبارات بیان داشته است، آن‌جا که می‌گوید: «چه بسیار که نوشته‌ای آن‌چنان محکم و متقن از زیر دستم بیرون می‌آید که گویی همچون سنگی صاف است؛ این نوشته دارای معانی لطیف و محکم و الفاظی زیبا و روشن است.» (۴)

ما از گفتار صریح جاحظ به توجه دقیق او به اهمیت نظم ادبی پی‌می‌بریم، بدون این که از لفظ جانبداری کند یا به معنا متمایل شود. وی در آن‌جا که از آیه: «وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا» (۵)، «خداوند تمام نامها را به آدم تعلیم داد» سخن می‌گوید، چنین گفته است:

(۱) - مجموعه رسائل جاحظ، ج ۱، ص ۱۹۵.

(۲) - الحیوان، ج ۳، ص ۱۳۲.

(۳) - البیان و التبیان، ج ۳، ص ۲۲۲ - ۲۲۵.

(۴) - رساله فصل ما بین العداوة و الاسد، ج ۱، ص ۳۵۱، از رساله الجاحظ، چاپ کتابخانه مثنی، انتشارات عبد السلام هارون، ۱۳۸۵ ه ۱۹۶۵ م.

(۵) - بقره / ۳۱.

شبهه های تفسیری قرآن، ص: ۳۱۰

«... اسم (لفظ) بدون معنا لغو و مانند ظرف خالی است. اسم به منزله بدن است و معنا به منزله روح. اگر الفاظ بدون معانی به کسی داده شود، چنان است که چیزی بی‌جان و بدون حسّ و حرکت و سود و منفعتی به او داده شود. هیچ وقت لفظ، اسم (برای چیزی) نمی‌شود مگر این که دارای معنایی باشد و ممکن است معنایی بدون اسم باشد، اما اسم بدون معنا امکان ندارد.» (۱)

بنابراین، جاحظ به لفظ، اهمیت می‌دهد. هرچند او وعده داده است که از نظم قرآن سخن بگوید، اما ما وعده او را در کتابش محقق نیافتیم.

جاحظ در این باره چنین می‌گوید: «... ناچاریم، در جزء دوم البیان و التبیان تمام اقسام تألیف سخن را بیاوریم و بیان کنیم که چگونه قرآن که خود نثر است و مانند شعر و سجع بر مبنای قافیه نیست، با تمام سخنان منثور و منظوم مخالفت کرده و چگونه نظم آن بزرگترین برهان و تألیفش بالاترین حجت است.» (۲)

بنابراین، جاحظ در قرآن، متنی ادبی را می‌بیند که از نظر شکل و مضمون از دایره تمام انواع متون ادبی معروف، بیرون است. و تعریف ادبی قرآن، یعنی قرآنی که اعجازش، در نظم و تألیف آن نهفته باشد و ما اکنون سخن جاحظ را که به دهی گفته است بیان می‌کنیم: «و کتابی که بر پیامبر ما نازل شده است خود گواه بر صداقت نظم بدیعی است که هیچ کس قادر به آوردن همانند آن نیست و این علاوه بر دلایل دیگری است که آورنده قرآن آنها را آورده است.» (۳)

جاحظ کتابی داشته که متأسفانه از بین رفته است. او در این کتاب برای اعجاز اسلوب قرآنی استدلال و مخالفان مسلمان و غیر مسلمان را سرکوب کرده است، چنان که این عبارت او به آن اشاره دارد: «... به من گفته بودی نامه‌ای برایت بنویسم که در آن به نیازهای روانی و صلاحیتهای قلبی و امواج شکوک و شبهاتی که وارد می‌شود اشاره شود، و اشکالاتی از قبیل درازی سخن و بررسی دقیق و پیچیدگی سخن که اغلب

(۱) - رساله فی الجدّ و الهزل، ج ۱، ص ۲۶۲، از مجموع رسائل جاحظ، نشر عبد السلام هارون.

(۲) - البیان و التبیان، ج ۱، ص ۳۸۳.

(۳) - الحیوان، ج ۴، ص ۹۰.

شیوه های تفسیری قرآن، ص: ۳۱۱

متکلمان و سخنوران به آن مبتلا هستند، در آن نباشد... از این رو، برایت نامه‌ای نوشتم و در آن تلاش فراوان کردم و در استدلال درباره قرآن و ردّ عیبجویان، به جایی رسیدم که برای فردی مانند من امکان‌پذیر بود، و لذا در هیچ موردی اشکالی باقی نگذاشتم، نه برای شیعه، نه برای اهل حدیث، نه برای گروه حشویه، نه برای کافری که کفر خود را اظهار می‌کند، نه برای منافق ذلیل و نه برای اصحاب نظّام و کسانی که بعد از وی پدید آمده و گمان کرده‌اند که قرآن حق است اما حجّت نیست و از طرف خداوند نازل شده، اما مورد استدلال و برهان قرار نمی‌گیرد. به این ترتیب گمان می‌کنم که محبتم را نسبت به تو به کمال رساندم و تقاضای تو را انجام دادم، ولی نامه‌ای از سوی تو دریافت داشتم که در آن یادآور شده بودی که منظورت از سفارش در نوشتن نامه، استدلال برای اثبات نظم قرآن نبوده، بلکه برای اثبات خلق قرآن بوده است. سؤال مبهم بود و من در این نامه درباره تألیف قرآن با تو سخن نگفتم، از این رو برای تو سخت‌ترین و سنگین‌ترین و طولانی‌ترین و مشکل‌ترین نامه را از نظر معنا به رشته تحریر در آوردم.»^۱

پس جاحظ درباره نظم، صاحب نظر است و آن‌گاه که درباره دو عنصر معنا و لفظ، سخن می‌گوید، به بحثهای تحلیلی و تشریحی می‌پردازد و درصدد توضیح و بیان برمی‌آید و هرگز به یک نگاه جزئی و کوتاه که از لفظ فهمیده می‌شود، یا معنا آن را دربر می‌گیرد، نمی‌پردازد.

تنها کسی که پس از جاحظ درباره مسأله نظم به تألیفی مستقل دست یازید، عبد القاهر جرجانی است که در دو کتابش: دلائل الاعجاز و اسرار البلاغه این موضوع را بررسی و سپس آن را با تحقیق زمخشری در تفسیر کشاف مقایسه کرده است. چون کتابی که جاحظ در خصوص نظم قرآن تألیف کرده است در دسترس نیست ما به مطالبی که از این طرف و آن طرف و از آراء و مهارتهای او راجع به آیه یا حدیثی برگزیده‌ایم، اکتفا می‌کنیم. بیشتر این مطالب بر محور دفاع از نظم قرآن می‌چرخد و

(۱) - رسائل جاحظ در حاشیه جزء دوم از کتاب کامل مبرّد، ص ۱۱۸-۱۱۹ و ۱۲۱-۱۲۲، کتاب اختیار الایام از عبید الله بن حسان، چاپخانه تقدم العلمیه، مصر، سال ۱۳۲۳ هـ.

شیوه های تفسیری قرآن، ص: ۳۱۲

قسمت اعظم آن از کتاب الحیوان که یکی از آخرین تألیفات وی می‌باشد، دستچین شده است و ما گمان می‌کنیم که این مباحث در کتاب نظم که از وی مفقود شده است نوشته شده باشد.

۱- رعایت حال مخاطبان

در این فصل جاحظ، قاعده بلاغی «هر سخن جایی و هر نکته مقامی دارد» را مورد بررسی قرار داده و چنین می‌گوید: «می‌بینیم که خدای تعالی هر گاه عرب را مورد خطاب قرار می‌دهد، سخن را به طریق اشاره و وحی و حذف ادا می‌کند و هر گاه بنی اسرائیل را مورد خطاب قرار می‌دهد یا از جانب آنها حکایت می‌کند به طور مشروح و مبسوط سخن می‌گوید.»^۱

جاحظ تکرار برخی از مطالب داستانی و غیر داستانی را در قرآن، با توجه به وضعیت مخاطبان، یک ضرورت بلاغی و روان‌شناسی می‌داند: «خلاصه سخن درباره تکرار بعضی از مطالب قرآن این است که اندازه معینی برای تکرار وجود ندارد و به طور کامل نمی‌توان آن را توصیف کرد، بلکه به وضعیت شنوندگان، اعم از عوام و خواص، بستگی دارد. لذا می‌بینیم که خداوند در قرآن

داستانهای موسی و هود و هارون و شعیب و ابراهیم و لوط و عاد و ثمود را تکرار می‌کند و همچنین از بهشت و جهنم و برخی امور دیگر، فراوان سخن می‌گوید. دلیلش این است که مورد خطاب در این موضوعات، تمام ملت‌ها، عرب و غیر عرب هستند و اکثر این افراد هم یا کم‌خرد و غافلند و یا دشمنان کژاندیش و تیره‌دل. «۲»

جاحظ در قرآن به بررسی عبارتهایی می‌پردازد که قرآن در آنها نیروی فهم مخاطبان و مقاصد آنان را مد نظر قرار داده است. «برخی از سخنان چنان است که شنونده از آن، به مقاصد صاحب سخن، پی می‌برد نظیر این سخن خداوند: «روز قیامت

(۱) - الحیوان، ج ۱، ص ۹۴.

(۲) - البیان و التبیان، ج ۱، ص ۱۰۵.

شيوه های تفسیری قرآن، ص: ۳۱۳

مردم را مست می‌بینی و حال آن که مست نیستند.» (۱) و نیز فرموده است: «در جهنم، نه می‌میرند و نه زنده‌اند» (۲) و نیز فرموده است: «و مرگ از هر سو، به وی رومی آورد» (۳). از رسول خدا صلی الله علیه و اله درباره این آیه: «و روزی اهل بهشت، صبح و شام به آنها می‌رسد» (۴) سؤال کردند، فرمود: آن‌جا صبح و شامی نیست. خداوند خطاب به پیامبرش فرمود: «پس هرگاه از آنچه به سوی تو فرستاده‌ایم در شکّی، از پیشینیان که کتابهای قبل از تو را خوانده‌اند بپرس» (۵) دانشمندان گفته‌اند: پیامبر نه، شکّ داشت و نه از کسی در این رابطه سؤال کرد.» (۶)

بنابراین، جاحظ توجه دارد که برای هر اسلوبی زمینه‌ای است که در آن، حال مخاطبان از نظر عقلی و روانی و حتی اجتماعی رعایت می‌شود. قرآن با بیانی که برطبق روش مورد انس و علاقه مخاطبان تنظیم شده است آنان را مورد توجه قرار می‌دهد و از این رو، با بنی اسرائیل سخن را به‌طور مبسوط و مشروح بیان می‌کند و اعراب را به اشاره و رمز مورد خطاب قرار می‌دهد و داستانها را تکرار می‌کند، زیرا گمراه و معاند و غافل و آگاه مورد خطاب هستند. به علاوه، بیان قرآنی برطبق روش عربی است، زیرا به زبان عربی نازل شده است. بنابراین آنچه گفته آمد، مجموعه نظریات درستی است که مخالفی ندارد.

۲- بیان عام قرآنی و حدیثی

جاحظ جوانب مختلف بیانهای قرآنی و حدیثی را سنجیده و گاهی به بررسی عبارت کوچک نظیر لفظ «ابویه» پرداخته است: «خداوند عزّ و جلّ فرموده است: وَ لِأَبْوَيْهِ لِكُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا الشُّدُسُ» (۷)، «ارث هر

(۱) - حج / ۲.

(۲) - طه / ۷۴.

(۳) - ابراهیم / ۱۷.

(۴) - مریم / ۶۲.

(۵) - یونس / ۹۴.

(۶) - همان مأخذ، ج ۲، ص ۲۸۱.

(۷) - نساء / ۱۱.

شيوه های تفسیری قرآن، ص: ۳۱۴

یک از پدر و مادر میت یک ششم است.»

در کلمه «ابویه» رعایت تغلیب شده که گویی به مهمترین اسم که آب باشد اکتفا شده است، چنان که می‌گویند: بترین و بصرتین (بصره و کوفه) البته، تغلیب اسم مهمتر بر اسم دیگر، امری ثابت نیست، چنان که می‌گویند: سیره العمرین و حال آن که ابو بکر از عمر بالاتر است. فرزاد گفت: است:

اخذنا بآفاق السماء عليكم لنا قمرها و النجوم الطوالع «۱»

«اطراف آسمان را بر شما بستیم، ماه و خورشید آسمان و ستارگان طلوع کننده در تصرف ماست».

بنابراین، در بیان قرآنی هر چند شریفترین اسم را غلبه داده است، اما این مطلب در بیان ادبی عرب اغلیت ندارد.

برخی چیزها که به اسم «الله» اضافه شده، جاحظ را وامی‌دارد که تأمل نماید و بی‌درنگ بدان توجه کند: «از تمام خیر و شر، تنها چیزی به «الله» اضافه می‌شود که با عظمت باشد. به عنوان نمونه در مورد خیر گفته می‌شود: «بیت الله، اهل الله، زوار الله، کتاب الله، سماء الله، ارض الله، خلیل الله، کلیم الله و روح الله و ...» و در مورد شر گفته می‌شود:

«دعه فی لغة الله و سخط الله و فی نار الله و سعيره و آنچه همانند اینهاست.» «۲» ما برخی از این اضافات را که جاحظ اشاره کرده در قرآن می‌بینیم، اما او به آیات قرآن مثال زده است. درنگ و بررسی بلاغی جاحظ در مورد عبارتها و تعابیر قرآنی، معروف است. به عنوان مثال، «اصبح» و «غدا» معنای ظاهرشان یعنی بامداد و فردا مراد نیست، بلکه معنای عرفی‌شان موردنظر است: «اما سخن خداوند: فَأَصْبَحَ مِنَ النَّادِمِينَ به معنای خبر دادن از این نیست که قایل شبانه هایل را کشت و صبح پشیمان شد بلکه مانند این سخن خداوند است: وَمَنْ يُؤْلِهِمْ يَوْمَئِذٍ دُبُرُهُ إِلَّا مُتَحَرِّفًا لِقِتَالٍ أَوْ مُتَحَيِّرًا إِلَىٰ فِتْنَةٍ

(۱) - الحیوان، ج ۳، ص ۲۵۰.

(۲) - همان مأخذ، ج ۲، ص ۱۸۱-۱۸۲ و همین مضمون، ج ۵، ص ۹۶-۹۷.

شیوه های تفسیری قرآن، ص: ۳۱۵

فَقَدْ بَاءَ بِغَضَبٍ مِنَ اللَّهِ «۱»، «کسی که در آن هنگام (روز جنگ) به آنها پشت کند گرفتار خشم خدا می‌شود مگر این که هدفش از کناره‌گیری از میدان، حمله مجدد یا قصد پیوستن به گروهی از مجاهدان باشد.» و اگر ظاهر معنا مراد باشد نه استعمال عرفی میان مردم، باید کسی که شبانه از جنگ بگریزد مشمول این کیفر نشود. بنابراین، جریان سخن برطبق معمول است که اغلب کارها در روز واقع می‌شود نه این که اگر در شب واقع شد مشمول این حکم نباشد و نیز نظیر سخن خداوند: وَلَا تَقُولَنَّ لِشَيْءٍ إِنِّي فَاعِلٌ ذَلِكَ غَدًا» إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ «۲»، «ای پیامبر صلی الله علیه و اله هرگز مگو فردا فلان کار را انجام می‌دهم، مگر این که بگویی: اگر خدا بخواهد» اگر این آیه به ظاهر معنا حمل شود، نه به آن معنایی که در میان مردم معمول است نباید بر کسی که بگوید: من این کار را فردا سحر یا هنگام فجر یا فردا به‌طور مطلق در تمام روز و در تمام شب انجام می‌دهم، ایراد گرفت زیرا هیچ خلافی انجام نداده است، مگر بر آن قید «فردا» گذاشته شود و حال آن که مقصود آیه، این نیست، زیرا خداوند بنده‌اش را وادار کرده است که ان شاء الله را بگوید تا از عادت معمول میان مردم پرهیز کند و گفته‌اش مانند سخن شخص مستبد و مغرور نباشد. و نیز در این حال به یاد خدا باشد، زیرا او بنده‌ای است که محصور تدبیر و در تصرف و تسخیر الهی است و به آسانی دستخوش دگرگونی می‌شود؛ حال وقتی که معنا چنان است که بیان کردیم. پس فرقی نمی‌کند میان این که بگوید: فلان عمل را در یک لحظه بعد انجام می‌دهم یا این که بگوید: بعد از یک سال انجام می‌دهم.

اما گفتار خداوند فَأَصْبَحَ مِنَ النَّادِمِينَ چنین نیست که گروهی از مردم برادرانشان را کشته و پشیمان شده باشند و این کشنده - یعنی قایل - نیز یکی از آنها شده باشد، بلکه این گفتار نیز همانند سخن خداوند برای آدم و حواست که به آنها فرمود: «به این درخت نزدیک نشوید که از ستمکاران خواهید بود» به این معنا که هر کس مانند این

کار شما را انجام دهد ستمکار است.» (۳)

(۱) - انفال / ۱۶.

(۲) - کهف / ۲۳ - ۲۴.

(۳) - الحیوان، ج ۳، ص ۴۱۲ - ۴۱۴.

شيوه های تفسیری قرآن، ص: ۳۱۶

تصور می‌شود که علت پیدایش این جدال، غلبه دادن خردگرایی بر بیان قرآنی باشد و جاحظ در این جا موضع خود را چنین تعیین می‌کند که سخنان خود را بر طبق قواعد عرفی و مأنوس بیان کند، نه بر وفق قواعد خردگرایی محض.

جاحظ از مأنوس بودن بیان قرآنی سخن می‌گوید و برای او فرقی نمی‌کند که عین الفاظ قرآنی را انتخاب کند یا برخی معانی را که لازمه این الفاظ است و در این مورد، این روایت را نقل می‌کند: «ابو سعید عبد الکریم بن روح می‌گوید: اهل مکه به محمّد بن منذر شاعر، گفتند: شما اهل بصره، لغت فصیحی ندارید، فصاحت مخصوص ما اهل مکه است. ابن منذر گفت: واژه‌های ما بیشتر از واژه‌های قرآنی و هماهنگی در زبان ما افزون‌تر است و در این باره هر جا را که می‌خواهید، با قرآن تطبیق کنید. شما «قدر» (دیک) را «برمه» می‌گویید و آن را به «برام» جمع می‌بندید؛ ولی ما، قدر می‌گوییم و آن را بر قدور جمع می‌بندیم. چنان که خداوند می‌فرماید: وَ جِفَانٍ كَالْجَوَابِ وَقُدُورٍ رَاسِيَاتٍ «۱»، «و ظرفهایی بزرگ مانند حوضها و دیگهایی عظیم که بر زمین کار گذاشته بود.» شما خانه‌ای را که روی خانه دیگری ساخته شود «علیه» می‌گویید و آن را بر «علالی» جمع می‌بندید و ما به آن «غرفه» می‌گوییم و غرفات و غرف را جمع آن می‌دانیم، چنان که خداوند متعال فرموده است: غُرْفٌ مِّنْ فَوْقِهَا غُرْفٌ مَّبْنِيَةٌ «۲»، «برای بهشتیان غرفه‌هایی است که بر فراز آنها غرفه‌های دیگری است» و نیز می‌فرماید:

وَهُمْ فِي الْعُرْفَاتِ آمِنُونَ «۳»، «و آنها در غرفه‌های بهشتی آسوده‌خاطرند» شما «طلع» (شکوفه یا خرماي نورس) را «کافور» (خوشه یا پوست خوشه نخل) و «اغریض» (شکوفه خرما) می‌نامید، ولی ما آن را «طلع» می‌نامیم. چنان که خداوند می‌فرماید: وَ زُرُوعٍ وَ نَخْلٍ طَلَعَتْ هَظِيمٌ «۴»، «و کشتزارها و نخلستانی که شکوفه‌های لطیف دارد» پس ابن منذر ده کلمه بر شمرد، اما من جز همین مقدار چیزی را حفظ نکردم» «۵» خلاصه

(۱) - سبأ / ۱۳.

(۲) - زمر / ۲۰.

(۳) - سبأ / ۳۷.

(۴) - شعراء / ۱۴۸.

(۵) - البیان و التّبین، ج ۱، ص ۱۸ - ۱۹.

شيوه های تفسیری قرآن، ص: ۳۱۷

سخن جاحظ این است که قرآن عین الفاظ را انتخاب می‌کند اما آنها (اهل مکه) مرادف آنها را انتخاب می‌کنند، زیرا قدر، همان برمه، و علیه، غرفه و کافور یا اغریض هم به معنای «طلع» است، اما قرآن از این میان قدر و غرفه و طلع را اختیار کرده است.

جاحظ پس از نقل روایت بالا به چگونگی انتخاب الفاظ قرآنی می‌پردازد:

«... گاهی مردم الفاظی را به کار می‌برند که الفاظی دیگر به انتخاب سزاوارتر است. به عنوان نمونه، خداوند در قرآن واژه «جوع» را تنها در مورد عقوبت یا فقر شدید و ناتوانی آشکار به کار می‌برد، ولی مردم این واژه را در حال قدرت و سلامت نیز به کار می‌برند

و لفظ «سغب» را که باید در این حالت بیاورند نمی‌آورند. قرآن لفظ «مطر» را تنها در مورد انتقام ذکر می‌کند، در حالی که توده مردم و بیشتر خواص میان مطر و غیث فرقی نمی‌گذارند. در قرآن آن‌جا که لفظ «ابصار» را می‌آورد ذکری از «اسماع» نمی‌کند و وقتی هم که «سبع سموات» می‌گوید از «ارضین» نام نمی‌برد و اصلاً «ارض» را به «ارضین» جمع نمی‌بندد. چنان‌که «سمع» را بر «اسماع» جمع نمی‌بندد و حال آن‌که آنچه بر زبان عامه جاری می‌شود غیر از این است. آنها به جستجوی الفاظی که از نظر بیان و کاربرد سزاوارتر و شایسته‌تر است نمی‌پردازند و نیز برخی گفته‌اند در قرآن لفظ «نکاح» جز برای تزویج به کار نرفته است. «۱»

جاحظ درباره رعایت تلازم معنوی در قرآن می‌گوید: «در قرآن معنایی وجود دارند که از یکدیگر جدا نیستند مثل نماز، زکات، جوع، خوف، جنت، نار، میل، ترس، مهاجرین، انصار، جن و انس». «۲»

بعضی از الفاظ در بیان قرآنی در معنای ویژه‌ای به کار رفته‌اند چنان‌که «جوع» در معنای عقوبت یا تنگدستی و «مطر» در معنای انتقام به کار رفته، و ابصار و اسماع، سموات و ارضین ملازم یکدیگر نیستند ... آنچه گفته شد نتیجه تکرار آهنگ آیات قرآنی و احساس ادبی نسبت به آن است. جاحظ سخن بدگویانی را رد می‌کند که از هر عبارتی که گوشه‌ای از معنا را

(۱) - همان مأخذ، ج ۱، ص ۲۰.

(۲) - همان مأخذ، ج ۱، ص ۲۱.

شيوه های تفسیری قرآن، ص: ۳۱۸

می‌رساند، تمام معنایش را انتظار دارند: «مطلب این است که عده‌ای از مردم گمان کرده‌اند که تمام حیوانات بر چهار قسم‌اند: بعضی پرواز می‌کنند و بعضی راه می‌روند و بعضی شنا می‌کنند و بعضی می‌خزند. با این که قرآن می‌فرماید: «خداوند تمام جنبندگان را از آب آفرید: بعضی بر شکم راه می‌روند و بعضی روی دو پا راه می‌روند و بعضی روی چهار دست‌وپا راه می‌روند و خدا هر چه می‌خواهد می‌آفریند.» «۱»

هرچند اصل سخن براساس تقسیم‌بندی نژادهای حیوان و گروه‌بندی انواع گوناگون آفریدگان وضع شده، اما خداوند آن را در کمتر از معنایی که وضع شده به کار برده است و از این رو پرندگان و آبریان را یاد نکرده است و سپس خزندگان از قبیل مارها و کرمها را جزء روندگان قرار داده، با این که راه رفتن، جز به وسیله پا امکان ندارد، چنان‌که گاز گرفتن جز با دهان و لگد زدن جز با سم تحقق نمی‌یابد و جانورانی را که با چهار دست‌وپا راه می‌روند یاد کرده و حال آن‌که برخی از جنبندگان روی شش و هشت و بیش از هشت دست‌وپا راه می‌روند و هر کس به دست‌وپاهای خرچنگ و سوسکها و انواع عنکبوت نگاه کند این موضوع را درک می‌کند.»

جاحظ سخن کسانی را که به بیان قرآنی، از لحاظ کوتاهی در ایفای حق معنا، طعنه می‌زنند رد می‌کند. «می‌گویم: شما در تمامی این تأویل و حد آن به خطا رفته‌اید، زیرا چه دلیل دارید بر این که خداوند سخن خود را برای بیان تمام جانورانی که روی پاهای خود راه می‌روند وضع کرده است؟ و با چه حجتی به این مطلب یقین دارید؟ و حال آن‌که خداوند می‌گوید: «آتشگیره جهنم مردم و سنگها هستند» «۲» و از شیاطین و آتشی که جهنمیان را می‌خورد و عذابشان را سخت‌تر می‌کند، بدون این که آن را فراموش کرده باشد، سخنی به میان نیاورده است. و می‌فرماید: «خدا شما را از خاک و سپس از نطفه آفرید و شما را جفت یکدیگر قرار داد» «۳» و آن‌گاه از این عموم، عیسی بن مریم را بیرون آورد و حال آن‌که در اصل این سخن، تمام فرزندان آدم را قصد کرده بود. و نیز در

(۲) - بقره / ۲۴.

(۳) - فاطر / ۱۱.

شيوه های تفسیری قرآن، ص: ۳۱۹

سوره انسان فرموده است: «آیا بر انسان روزگارانی نگذشت که چیزی قابل ذکر نبود؟» در این آیه نیز آدم و حوّا را داخل کرده، اما به دنبال آن گفته است: «ما انسان را از نطفه آمیخته آفریدیم، او را می‌آزماییم» و آدم و حوّا و عیسی بن مریم را از شمول این آیه خارج کرده است و این درست است، زیرا سخن برای تمام آنچه ذهنها از لفظ می‌فهمند وضع نشده است. بنابراین، آن‌جا که خدا فرموده است: «بعضی بر شکم و بعضی بر دو پا و بعضی روی چهار پا راه می‌روند» بر طبق همین مثالی است که ما آن را بیان کردیم. به علاوه، هرچه بر چهار پا راه می‌رود بر دو پا نیز راه می‌رود و هرچه با هشت پا راه می‌رود روی چهار پا و دو پا نیز راه می‌رود.»

حقیقت این است که اگر از هر سخنی تمام معانی آن را بخواهیم از حدّ اعتدال بیرون رفته‌ایم و روش اهل لغت نیز چنین نیست، اما مخالفان ما می‌خواهند قرآن را کتاب علمی بدانند که هیچ مسأله‌ای را از علم فروگذار نمی‌کند.

آن‌گاه جاحظ به طریق دیگر، به عیب‌جویان پاسخ و مسأله انس بیانی را توضیح می‌دهد. «این که شما می‌گویید: راه رفتن جز به وسیله پاها تحقق نمی‌یابد، اگر چنین است باید بگویید: فَإِذَا هِيَ حَيَّةٌ تَسْعَى «۱»، «وقتی موسی عصای خود را انداخت، ماری شد و شروع به دویدن کرد» نیز خطاست زیرا «سعی» هم که به معنای راه رفتن است جز با پا امکان نمی‌یابد، مار هم که پا ندارد. و اشکال شما در این مورد چند پاسخ دارد: یکی سخن آن گوینده است که می‌گوید: ما هو الّا كأنه حَيَّةٌ ... «و گویا راه رفتنش راه رفتن مار است.» آنها راه رفتن (عصا) را توصیف می‌کنند و به همین مناسبت راه رفتن مار سپید، مار ماده و مارهای نر را نیز یادآور می‌شوند. شاعرانی که برای مار، راه رفتن قایل شده‌اند بیش از آن هستند که ما اطلاع داریم و اگر خزیدن را به معنای مشی و سعی نگرفته باشند، جایز است که از باب تشبیه و بدل باشد که: یا چیزی جایگزین دیگر شده یا جای همراه خودش را گرفته است، زیرا عادت عرب بر این است که در بسیاری از حالات، تشبیه به کار می‌برند. خداوند تعالی نیز فرموده است: هَذَا نُزْلُهُمْ يَوْمَ الدِّينِ «۲»، «این

(۱) - طه / ۲۰.

(۲) - واقعه / ۵۶.

شيوه های تفسیری قرآن، ص: ۳۲۰

وسيله پذيرایی دوزخيان است در روز قیامت» از عذاب به «نزل» تعبیر کرده که به معنای پذیرایی است، نظیر سخن حاتم که وقتی به او امر کرده بودند که شتری را رگ زند، نیزه خود را در کوهان شتر فروکرد و گفت: این رگ زدن است. «۱» خلاصه سخن، اعتراض کسانی که به قرآن اشکال می‌گیرند به دو مورد منحصر می‌شود: اولا ادّعا می‌کنند که قرآن کتابی است علمی که مسائلی قابل شمارش و بیانش نیز تابع مقررات خود می‌باشد و ثانيا این را منکر شده‌اند که بیان قرآنی بر طبق روش و سیره عربی است. اینها در هر دو مورد اثبات می‌کنند که نسبت به ماهیت قرآن بسان یک کتاب دینی و متن عربی روشن، جاهلند. جاحظ در فصلی که آن را به سخن موزون و مورد ستایش عرب اختصاص داده، متونی را از قرآن و حدیث آورده و از همین زاویه آنها را مورد بررسی قرار داده است:

«... پیامبر صلی الله علیه و آله در دعای خود گفت: «اللهم اسقنا سقيا نافعا» و نفرمود «مطرنا» زیرا مطر که به معنای باران است گاهی در غیر موقع می‌آید و برای کشتزارها زیان‌آور است، گاهی وقتی می‌آید که خرما چیده شده در آفتاب قرار دارد و گندم در خرمنگاه است و گاهی بیش از مقدار لازم و مفید، می‌بارد. نیز آن حضرت عرض کرد: «خدایا آن را به سود ما باران نه بر زیان ما.»

...

خداوند متعال فرموده است: «وَمَا نُؤْتِيهِمْ مِنْ آيَةٍ إِلَّا هِيَ أَكْبَرُ مِنْ أُخْتِهَا» (۲)، «هیچ آیت و نشانه‌ای به آنها ننمودیم مگر این که از دیگری بزرگتر بود».

بنابراین، برای آیه، اخت (نظیر) آورده شده و در دعای پیامبر صلی الله علیه و آله «سقیاء» که به معنای آبیاری است به سودمندی توصیف و در دعا قید شده است که باران به سود دعا کننده باشد و بر زیان هیچ کس دیگری نباشد. آنچه بیان شد از باب نقد انفعالی است که با آوردن متونی، تنها به بیان صفت اکتفا می‌شود و اگر به چیزی بیش از صفت پرداخته شود، این چیز همان شرح و تفصیل ارزش معنا خواهد بود.

جاحظ را می‌بینیم که برای توسعه بیانی در حدیث، نصوصی را به عنوان شاهد

(۱) - الحیوان، ج ۴، ص ۲۷۱ - ۲۷۳.

(۲) - زخرف / ۴۸.

شيوه های تفسیری قرآن، ص: ۳۲۱

می‌آورد: «... ابو نجم در موردی که به بیان معنا دورتر از آن است که گفتیم، در توصیف گورخر و گورخران که در آن مکان وجود داشت گفته است:

و ظلّ یوفی الأکم ابن خالها، «پیوسته گورخر را پسردائی‌اش تعقیب می‌کند...»

این امر نشانگر گستردگی سخن نزد اعراب و حمل بعضی بر بعضی دیگر و نیز اشتقاق بعضی از بعضی دیگر است. پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله نیز فرموده است: نعمت العمه لكم النخلة، «درخت خرما برای شما خوب عمه‌ای است» و این بدان جهت بود که میان نخله و آن مردم مشابهت و همشکلی و هماهنگی از جهات گوناگون وجود داشت و ما این مطلب را در کتاب زرع و نخل یاد کرده‌ایم» (۱) این کتاب اکنون از بین رفته، اما باید توجه داشت که در تعبیر عمه برای نخله، مشابهت میان نخله و آن مردم در نظر گرفته شده و سپس بر طبق سلیقه مخاطبان و احساس ادبی عمومی آنها بیان گردیده است.

حال که در تمام مطالب گذشته معلوم شد که حدیث تحت تأثیر متون قرآنی قرار دارد، ما گوشه‌ای از متن حدیثی را و این که جاحظ از نگاه ادبی چگونه آن را بررسی می‌کند در این جا باز گو می‌کنیم... او با یک حالت شگفت انفعالی و بدون بررسی و بیان علت، سخنانی از پیامبر صلی الله علیه و آله نقل می‌کند و به ارزیابی آن پرداخته، می‌گوید: «از پیامبر اکرم سخنانی نقل شده است که هیچ کس پیش از وی چنین نگفته است. برخی از آنها عبارتند از: «إذا لا- ینتطح فیها عنزان/ وقتی که دو بز به یکدیگر شاخ نزنند.» و «مات حتف انفه/ به اجل خود مرد.» و «کل الصید فی جوف الفراء/ تمام شکار در گوره‌خر جمع است.» و «لا یلسع المؤمن من جحر مّرتین / مؤمن از یک سوراخ دوبار گزیده نمی‌شود.» (۲)

جاحظ مجدداً به سخنانی از پیامبر صلی الله علیه و آله اشاره می‌کند که هیچ کس قبل از آن حضرت آنها را نگفته و برای فصیحی عرب ضرب المثل شده است.

او سخن خود را چنین آغاز می‌کند: «بزودی سخنانی از پیامبر صلی الله علیه و آله بیان خواهیم کرد که هیچ عربی در آن بر وی سبقت نگرفته و هیچ غیر عربی با او در آن شرکت نداشته و برای هیچ کس ادعا نشده و نیز هیچ کس چنین ادعایی نکرده و به عنوان ضرب المثل بر

(۱) - البیان و التّیین، ج ۱، ص ۲۲۹ - ۲۳۰.

(۲) - الحیوان، ج ۱، ص ۳۳۵.

شيوه های تفسیری قرآن، ص: ۳۲۲

سر زبانها افتاده است. برخی از این سخنان عبارتند از: «یا خیل الله ارکبی / ای لشکر خدا بر مرکبها سوار شوید»؛ «مات حتف انفه / به اجل خود مرد»؛ «اذا لا ينتطح فيها عنزان / وقتی که دو بز به یکدیگر شاخ نزنند»؛ «الآن حمی الوطیس / هم اکنون جنگ شدت یافت». اینها مثلهایی است که جاحظ عینا در متن پیشین به آنها مثل زده بود. او سپس به بررسی مثلی می‌پردازد که پیامبر صلی الله علیه و آله آن را بیان فرموده و معروف شده است و آن چنین است: «لا ينتطح فيه عنزان» و مثل فرد دیگری در این زمینه چنین شهرتی پیدا نکرده است. متن روایت، این است: وقتی که عدی بن حاتم در قتل عثمان گفت: «لا تحب فیه عناق» (۱)، معاویه بن ابوسفیان هم پس از آن که عدی در جنگ چشمش از حذقه درآمد و پسرش شهید شد و پیش معاویه آمده بود، به او گفت: ای ابوظریف آیا در قتل عثمان بزغاله ماده، شرطه زد؟ عدی گفت آری و بز کوهی بزرگتر نیز، اما باوجود این، سخن عدی ضرب المثل نشد و سخن پیامبر صلی الله علیه و آله (دو بز به یکدیگر شاخ نمی‌زنند) ضرب المثل شد. سپس جاحظ به بیان سخنان بلیغ رسول اکرم صلی الله علیه و آله که ادیبان از آن بهره گرفته‌اند ادامه می‌دهد: «از جمله آنها سخن آن حضرت به ابوسفیان بن حرب است: تمام شکار در شکم گوره‌خر است و دیگر سخن آن حضرت: «هدنه علی دحش و جماعه علی أقداء / آشتی با کینه و گردهمایی با خار در چشم» و نیز از آن جمله این سخن پیامبر صلی الله علیه و آله است:

«مؤمن، دو مرتبه از یک سوراخ گزیده نمی‌شود» آیا نمی‌بینی که وقتی به حارث بن حدان دستور داده شد که کنار کشته یزید بن مهلب سخن بگوید، گفت: ای مردم از آشوب بگریزید که با شبهه می‌آید و با بیان می‌رود و مؤمن دو مرتبه از یک سوراخ گزیده نمی‌شود.

او به سخن رسول خدا صلی الله علیه و آله مثل زد ... و ابن اشعث بر منبر به اصحابش گفت: ما خوب، دانسته و فهمیده‌ایم که مؤمن از یک سوراخ دو مرتبه گزیده نمی‌شود و به خدا سوگند که شما از یک سوراخ سه بار گزیده شدید و من از هرچه مخالف ایمان است از

(۱) - ماده بزغاله یک ساله، در آن شرطه نمی‌زند، ضرب المثل است برای کاری که مورد اعتنا نیست، البیان و التبین، ج ۲، پاورقی، ص ۱۵.

شيوه های تفسیری قرآن، ص: ۳۲۳

خدا طلب آمرزش می‌کنم و از آنچه مایه نزدیکی به کفر است به او پناه می‌برم» (۱)

جاحظ از این فضای ادبی انفعالی که متن حدیثی را دربر گرفته است منتقل می‌شود و به ارزیابی سخن رسول خدا صلی الله علیه و آله می‌پردازد:

«من، پس از این، گونه دیگری از سخن رسول خدا را یاد می‌کنم و آن، سخنی است که شماره حروفش اندک و معانی بسیار است، از صنایع ادبی فراتر و از تکلف منزّه و چنان است که خدای تعالی فرموده است: «ای محمد صلی الله علیه و آله بگو: ... و من از اهل تکلف نیستم.» (۲) آن حضرت از باد به گلو انداختن هنگام سخن گفتن نکوهش کرده و از کسانی که حروف را غلیظ و شدید تلفظ می‌کنند دوری جسته و آنجا که باید گسترده حرف بزند سخن را بسط داده و جایی که باید کوتاه سخن بگوید، سخن را کوتاه کرده و از سخنان نامأنوس دوری و از الفاظ مستهجن کوچه و بازار خودداری فرموده است. او جز با کلمات حکمت‌آمیز، زبان باز نکرده و جز با مطالبی که با عصمت همراه گشته و با تأیید خداوند محفوظ مانده و با کمک او میسر شده، لب به سخن نگشوده است. سخن او سخنی است که خداوند دلها را به آن متوجه ساخته و پرده پذیرش بر آن افکنده و هیبت و حلاوت و نیروی

حسن تفهیم و کوتاه سخن گفتن را در او گرد آورده است. به علاوه، آن حضرت نیاز به تکرار سخن نداشت و شنونده نیز به تکرار آن نیاز پیدا نمی‌کرد، نه کلمه‌ای از سخن او جا می‌افتاد، نه دچار لغزش می‌شد، نه استدلالش باطل می‌گردید، نه مخالفی در برابرش قد علم می‌کرد و نه گوینده‌ای به مقابله با او برمی‌خاست. بلکه سخنان کوتاهش بر خطبه‌های طولانی چیره می‌شد. او نمی‌خواست طرف مقابلش را به سکوت وادارد، مگر از طریق پی‌بردن او به حقیقت، نه کند سخن می‌گفت و نه شتاب‌زده، نه افزون از حد حرف می‌زد و نه کمتر از نیاز. وانگهی، مردم هرگز به سخنی برنخوردند که از سخن آن حضرت، نفعش همگانی‌تر و لفظش هماهنگ‌تر و وزنش معتدل‌تر و روشش زیباتر و مطلبش بیشتر و موقعیتش نیکوتر و ادا کردنش آسانتر و معنایش روانتر و مفهومش روشن‌تر باشد.»

(۱) - البیان و التبین، ج ۲، ص ۱۵-۱۶.

(۲) - ص / ۸۶.

شيوه های تفسیری قرآن، ص: ۳۲۴

ما، در عباراتی کوتاه، سخنان مبسوط جاحظ را خلاصه می‌کنیم: در بیانات رسول اکرم صلی الله علیه و اله تکلفی نیست، زیرا سخن او از منبع حکمت صادر شده است و او هر سخن را به جا می‌گوید و از کلمات نامأنوس و کوچه و بازاری دوری می‌کند. از ویژگیهای بیانات رسول اکرم ایجاز و اقناع راستین است.

سپس جاحظ به امتیازات آوایی در خطبه‌های رسول خدا صلی الله علیه و اله می‌پردازد که از جمله آنها آسان ادا شدن و آشکار بودن معنا و روشنی مفهوم آن می‌باشد. او به بازتاب روشن این بیان عالی اشاره می‌کند و محبت و مهابت و پذیرش و فهم را از بهره‌های آن می‌داند.

مهارت جاحظ در این جا، بر این امر استوار است که زیرکانه به عناصر جایگاه ادبی در نص حدیث، یعنی: ادبیات حدیثی، گوینده حدیث (رسول اکرم صلی الله علیه و اله) و مخاطبان حدیث توجه می‌کند. جاحظ، به‌طور کامل به تحلیل و تشریح هریک از این عناصر پرداخته و حق آنها را ادا کرده است.

گاهی چنین تصور می‌شود که جاحظ در ستایش سخن پیامبر صلی الله علیه و اله مبالغه کرده و از حد اعتدال خارج شده است، اما در مقایسه عملی و موازنه میان سخن پیامبر صلی الله علیه و اله و شعر شاعران، معنای سخن او آشکار می‌شود که می‌گوید: «... شاید بعضی از آنان که دانش گسترده‌ای ندارند و ارزش سخن را نمی‌دانند، گمان برند که ما در ستایش از زیباییهای گفتار پیامبر صلی الله علیه و اله راه افراط را پیموده و چیزی گفته‌ایم که در آن وجود ندارد. در حالی که چنین نیست، سوگند به آن خدایی که زیاده‌روی را بر دانشمندان حرام کرده و گزافه‌پردازی را از حکیمان، زشت شمرده و دروغ‌گویی نزد فقیهان را باطل دانسته است، هیچ کس چنین گمان نمی‌برد مگر کسی که در گمراهی دست‌وپا می‌زند.

یکی از سخنان پیامبر صلی الله علیه و اله سخنی است که به انصار تذکر داده است: «آگاه باشید، سوگند به خدا از شما چیزی نمی‌دانم جز این که هنگام تقسیم غنایم اندک هستید و در جنگها و سختیها بسیار» و نیز فرموده است: «مردم همگی مانند دندانهای شانه برابرنند» و المرء کثیر بأخیه: «انسان به وسیله برادرش، بسیار است.» و «خیری نیست در دوستی با

شيوه های تفسیری قرآن، ص: ۳۲۵

کسی که چنان نیست که تو با او هستی.» شاعر گفته است:

سواء کاسنان الحمار فلا تری لذی شیبه منهم علی ناشئ فضلا «این قوم مانند دندانهای الاغ باهم یکدست هستند، از این رو پیر و جوانشان بر یکدیگر برتری ندارند.»

شبابهم و شبیههم سواء فهم فی اللوم اسنان الحمار «جوان و پیرشان باهم برابرند، پس همانند دندانهای الاغ یکدست هستند». وقتی تشبیه و حقیقت در سخن شاعر را با تشبیه و حقیقت در سخن پیامبر صلی الله علیه و اله مقایسه کنی امتیاز و برتری میان آن دو را می‌توانی درک کنی و نیز پیامبر صلی الله علیه و اله فرموده است: «خونهای مسلمانان با یکدیگر برابری می‌کنند و پایین‌ترین آنها به دیگری امان می‌دهد و دورترین‌شان به آنها برگشت داده می‌شود و در مقابل دیگران یاور هم هستند».

حال ببین چگونه در سخنان پیامبر صلی الله علیه و اله قَلت حروف و کثرت معانی، جمع شده است، خدا تو را رحمت کناد. «۱» در جای دیگر می‌بینیم که جاحظ در تأیید این معنا می‌گوید: «از چیزهایی که تو را آگاه می‌کند بر این که خدای تعالی، پیامبر صلی الله علیه و اله را به ایجاز در سخن که تعداد الفاظش اندک و معانی بسیار است، ممتاز ساخته، این گفتار وی می‌باشد. نصرت بالصیبا و اعطیت جوامع الکلم: «به وسیله بادی که از سوی مشرق می‌وزد، پیروز گشتم و نیروی بیان تمام محسنات به من داده شد....» «۲»

(۱) - البیان و التبین، ج ۲، ص ۱۶-۱۹.

(۲) - البیان و التبین، ج ۲، ص ۲۸. و نیز در ج ۴، ص ۲۹ ذیل همین حدیث در پاورقی شرح می‌دهد که نصرت بالصیبا اشاره به غزوه خندق است که در شبهای بسیار سرد زمستان خداوند باد شدیدی بر مشرکان فرستاد پس دیکپایه‌ها وارونه شد و ظرفهای غذایشان بر زمین افتاد. و ابو سفیان هنگامی که شکست خورده بود می‌گفت: ای گروه قریش به خدا قسم شما روی آسایش نخواهید دید، تمام چهارپایان و شتران از بین رفتند و بنی قریظه نیز با ما پیمان‌شکنی کردند و آنچه نمی‌خواستیم از آنها به ما رسید و از شدت باد چیزی به ما رسید که می‌بینید دیکهای ما آرام ندارد و آتش از برای ما بر نمی‌خیزد و ساختمانی برای ما باقی شیوه های تفسیری قرآن، ص: ۳۲۶

بنابراین، جاحظ به ایجاز به عنوان ارزش بلاغی می‌نگرد و گفتار پیامبر صلی الله علیه و اله را به قَلت لفظ و کثرت معنا که حاکی از آن است، توصیف می‌کند.

۳ - گونه‌های بیان

پس از بررسی ادبی متن، به گونه‌های بیان متن قرآنی و حدیثی می‌رسیم که جاحظ آن را ارائه داده و تحت این عنوان، تحقیقاتی را که جاحظ انجام داده است، پی می‌گیریم. با این که در قرن سوم هجری - زمان جاحظ - هرگز تعریف روشنی برای اصطلاحات بلاغی نمی‌یابیم و حتی شاید درهم آمیخته شدن مفاهیم این اصطلاحات، همان چیزی باشد که با سرشت اشیاء همخوانی دارد. از این رو، تحقیقات جاحظ در زمینه بلاغت چیزی نیست که بحثهای وی را محدود کند یا اصطلاحاتش را مشخص سازد. در این جا برای اثبات این مطلب، همین دلیل ما را بس است که جاحظ، مفاهیم بلاغی را خلط کرده است و ما در ذیل به نامگذاری جاحظ در تصنیف بلاغی‌اش می‌پردازیم:

الف - فن بدیع: به عقیده ما جاحظ به فن بدیع در قرآن توجه نکرده و (حتی) حقیقت آن را نشناخته و تنها گفتار زیر را به عنوان مثال بیان داشته و گفته است: «اشهب بن رمیله» چنین سروده است:

و انّ الألی حانت بفلج دماؤهم هم القوم کلّ القوم یا امّ خالد «کسانی که در «فلج» (میان بصره و یمامه) خونشان ریخت، همانها مردان و تمامی مردانند، ای امّ خالد.»

هم ساعد الدّهر الّذی یتقی به و ما خیر کفّ لا - تنوء بساعد «آنها بازوی روزگارند که دنیا به آن حفظ می‌شود و دستی که بازو نداشته باشد تا

نمی‌ماند، کوچ کنید که من نیز کوچ کننده‌ام. الشیره، ص ۲۸۲-۲۸۳، جوتنجن و شرح الزرقانی علی المواهب اللدنیه از قسطلانی، ج ۲، ص ۱۴۳-۱۴۶. و متن حدیث در این کتاب و نزد بخاری: یوم الخندق: نصرت بالصبا و اهلکت عاد بالدبور است.

شيوه های تفسیری قرآن، ص: ۳۲۷

از آن کمک بگیرد، خیری در آن نیست.»

اسود شری لاقث اسود خفیة تساقوا علی حرد دماء الاساود «۱» «شیرهای شری با شیرهای خفیه با خشم روبه‌رو شدند و خون مارهای سیاه قوی را سرکشیدند.» جمله «هم ساعد الدهر» مثلی است که راویان آن را بدیع می‌گویند. راعی شاعر چنین گفته است:

هم کاهل الدهر الندی یتقی به و منکبه ان کان للدهر منکب «آنها پشت شان روزگارند که مایه حفظ آن است و کتف روزگارند، اگر برای آن کتفی فرض شود.» و در حدیث آمده است: موسی الله احد و ساعد الله اشد: «تیغ خدا تیزتر و بازوی او سفت‌تر است.» فن بدیع منحصر به عرب است و به این دلیل زبان عرب بر تمام زبانها برتری دارد.

راعی در شعر خود، بدیع بسیار به کار برده و بشار از بدیع به نیکی استفاده کرده است و عتایی در اشعارش اندیشه‌های بدیعی می‌آورد. «۲»

صرف نظر از برتریهایی که در زبان عرب وجود دارد، آنچه جاحظ در این باره می‌گوید، ناشی از روحیه مبارزه‌طلبی او بر ضد گروه‌گرایی است که شرایط زمان، آن را ایجاب می‌کرده است. بنابراین، به عقیده جاحظ، مثل یا بدیع، جز تشبیه بلیغی که حرف تشبیه آن حذف شده باشد، چیزی نیست همان‌گونه که اهل بلاغت آن را تعریف کرده‌اند، چنان‌که معلوم می‌شود، راویان زمان جاحظ چنین اصطلاح کرده بودند که منظور از بدیع، تشبیهی است که ادات تشبیه حذف شده و توجه نداشتند که افزون بر حذف ادات تشبیه، باید مشبه غیر از مشبه به باشد ...

ب- روش ایجاز: نخست به بیان تعریف جاحظ از ایجاز می‌پردازیم: «منظور از ایجاز، قلت لفظ و حروف نیست، بلکه ایجاز گاهی به سخنی گفته می‌شود که به

(۱)- شری، کوهی است در نجد یا تهامه که به کثرت درندگان شهرت دارد و خفیه، بیشه و جنگلی است در نواحی کوفه، اساود جمع اسود: نوعی از مارهای قوی و سیاه‌رنگ. البیان و التبین، ج ۴، پاورقی، ص ۵۵. م.

(۲)- البیان و التبین، ج ۴، ص ۵۵-۵۶.

شيوه های تفسیری قرآن، ص: ۳۲۸

گسترده‌گی طوماری است و اطاله نیز مانند آن است و آنچه برای ایجاز سخن، لازم است این است که حذف به اندازه‌ای باشد که سبب پیچیدگی و تکرار نشود و در فهماندن معنا به قسمتی از سخن بسنده شود و سخنی که بیشتر از این مقدار باشد خطل (ناقص) است. «۱»

چنین تعریفی، ایجاز را تنها به جنبه لفظی محدود نمی‌کند، بلکه جنبه معنوی را نیز دربرمی‌گیرد.

بنابراین، ایجاز چیزی است که موقعیت سخن، آن را اقتضا می‌کند، نه حذف و زیاد کردن غیر لازم. از این رو، جنبه‌های ظاهری سخن از قبیل طولانی بودن سطرها یا کوتاه بودن آنها بیان‌کننده حقیقت ایجاز نیست.

آن‌گاه جاحظ به موارد اطناب و ایجاز می‌پردازد و زیرکانه می‌فهماند که انسان ایجاز را دوست می‌دارد و آن را بر روش اطناب

ترجیح می‌دهد: «خدا تو را حفظ کند، اکنون عواملی که موجب اطاله سخن می‌شود و نیاز به اطناب پیدا می‌کند، باقی مانده است و اطناب تا وقتی که از اندازه لازم فراتر نرود و نهایت مطلوب را برساند سخنی بیهوده محسوب نمی‌شود. و برخردمند شایسته نیست که از کلمات، معنایی را بجوید که در توان آنها نباشد، چنان که نمی‌توان هیچ کس را برخلاف طبیعتش وادار کرد و به همین دلیل، آموزگار منطق ناگزیر می‌شود برای کسی که از او منطق می‌آموزد آن را تفسیر کند هر چند گوینده نرم‌زبان و خوش‌بیان باشد، اما من به هیچ‌وجه شک ندارم که هرچه انسانها نسبت به سخنان نغز دل‌باخته‌تر و به مطالب ظریف شیفته‌تر و به داستانهای کوتاه مایل‌تر و شایق‌تر باشند، به‌طور طبیعی کثرت لفظ را سنگین می‌شمارند، اگرچه این الفاظ دارای معانی فراوان و طولانی کردن سخن و کثرت الفاظ برای شنونده سودمندتر باشد.» (۲)

بیان فشرده جاحظ که می‌گوید: زبانها هرکدام سررشتی دارد، به این معناست که بدون شک زبان عرب، زبان ایجاز است، در حالی که به عنوان مثال، زبان یونانی نیاز به

(۱) - الحیوان، ج ۱، ص ۹۱-۹۷.

(۲) - همان مأخذ، ج ۶، ص ۷-۹.

شيوه های تفسیری قرآن، ص: ۳۲۹

شرح و بسط دارد که البته ما به مهارت و تسلط جاحظ درباره ویژگیهای زبان یونانی آگاهی نداریم، اما اساس اندیشه او بی‌اشکال است، زیرا هر زبانی را توانایی و ویژگیهایی است. به‌رحال، جاحظ با بیان ارزشهای بلاغی ایجاز روشن می‌سازد که ایجاز از ویژگیهای زبان عرب به شمار می‌رود و به‌طور کلی روان انسان را آرامش می‌بخشد. او در این زمینه، به آیاتی که دارای ایجاز است مثل می‌زند: «از چیزهایی که درباره ایجاز و بلاغت معانی با الفاظ اندک و کوتاه گفته‌شده، این سخن خداوند است:

هَذَا نُزُلُهُمْ يَوْمَ الدِّينِ، «این (عذابها) در قیامت (نزل) وسیله پذیرایی کافران است.»

عذاب، نزل نیست، اما چون عذاب برای کافران جای نعمت برای دیگران را گرفته به این نام نامیده شده است.

شاعر نیز گفته است: شيوه های تفسیری قرآن ۳۲۹ - گونه‌های بیان ص: ۳۲۶

فقلت اطعمنی عمیر تمرافکان تمری کهره و زبرا «گفتم: ای عمیر، خوراک خرما به من بده، پس خرمایی که به من داد دور راندن و زجر دادن بود.»

خرما، زجر دادن و راندن نیست، اما در این شعر چنین اراده شده است.

خداوند متعال می‌فرماید: «روزی بهشتیان صبح و شام می‌رسد» (۱)، با این که در بهشت، صبح و شام نیست، اما نسبت به مقدار آنها چنین گفته شده است. نیز می‌فرماید:

«دوزخیان به نگهبانان جهنم گویند: ...» (۲) در حالی که نه چیزی از جهنم، ربوده می‌شود که نگهبان داشته باشد و نه کسی می‌خواهد داخل آن شود که نیاز به مانع داشته باشد، اما چون فرشتگان به جای نگهدار و حافظ قرار گرفته‌اند، خدا آنها را نگهبان نامیده است.» (۳)

حقیقت ایجاز به نظر جاحظ آن است که الفاظ اندک از معانی زیاد برخوردار باشد. بنابراین، اگر قرار شود که به جای کلمات نزل، بکره و عشی کلمات دیگری به کار رود، برای گسترش معنا، حداقل به بیشتر از یک لفظ، نیاز است و در عین حال دقتی که

(۱) - مریم / ۶۲.

(۲) - مؤمن / ۴۹.

(۳) - البیان و التبیان، ج ۱، ص ۱۴۹-۱۵۳.

شبهه های تفسیری قرآن، ص: ۳۳۰

در تعبیر خود قرآن وجود دارد در الفاظ دیگر یافت نمی‌شود.

جاحظ درباره سخن محذوف، مثالهایی از متون احادیث نقل می‌کند: «هشیم از یونس و او از حسن نقل می‌کند تا می‌رسد به مهاجران که گفتند: ای رسول خدا! انصار بر ما فضیلت دارند، زیرا ما را پناه دادند و یاری کردند و آن همه خدمات انجام دادند. پیامبر صلی الله علیه و اله فرمود: آیا این عمل را از آنها می‌دانید؟ گفتند: آری. پیامبر صلی الله علیه و اله فرمود: آری چنین است. در حدیث، جمله‌ای غیر از این نیست و معنای این جمله این است: که این قدردانی شما، سپاسگزاری و جبران خدمت آنهاست.» (۱) آخرین مثال جاحظ همان چیزی است که اهل بلاغت آن را از ایجاز حذف به شمار می‌آورند و مثالهای قبل را ایجاز قصر می‌نامند، اما تقسیم‌بندی دوم را در نزد جاحظ مشاهده نمی‌کنیم و او از طرفداران تقسیمات بلاغی نیست، زیرا وی سخنی را موجز می‌داند که با لفظ اندک، معنای زیادی را بفهماند و نیز سخنی که در آن، حذف صورت گرفته باشد.

ج- روش مجاز: نوع سوم از انواع بیان، روش مجاز است که جاحظ به خاطر مبارزه با دشمنان دین و مخالفان اعتزال، تحقیقات خود را پیرامون این روش، هم به گونه فنی محض و هم به گونه جدال کلامی مطرح کرده است. امّا گروهی از مخالفان اعتزال به ظاهر لفظ، تمسک جسته و به مجاز توجه نکرده‌اند و شکی نیست که برحسب توجه به روش مجاز یا حقیقت، معنا تغییر می‌کند. به عنوان مثال، بعضی از تفسیر ابن عباس نقل کرده‌اند که بیان آیه مجازی است در حالی که گروهی دیگر را می‌بینیم که آیه را به روش حقیقی برمی‌گردانند و در این باره جاحظ از این سخن خدا یاد می‌کند: «و هنگامی که وعده عذاب کافران فرارسد، جنبنده‌ای از زمین برانگیزیم که با آنان تکلم کند که مردم به آیات ما، یقین نمی‌کردند» (۲) عبد الله بن عباس می‌گوید: تکلم در این آیه از واژه کلام به معنای سخن گفتن نیست، بلکه از کلم به معنای زخم و جراحت است و جمع آن کلوم و

(۱) - البیان و التبیان، ج ۲، ص ۴۷۸ و مثالهای حدیثی و غیره در همان مأخذ، ج ۲، ص ۱۶-۳۰ نیز ذکر شده است.

(۲) - نمل / ۸۲.

شبهه های تفسیری قرآن، ص: ۳۳۱

کلام است. ابن عباس در این جا تکلم را از نوع نطق و بیان ندانسته، بلکه از نوع خطوط و علامتها قرار داده است، همانند نوشتن و علامت گذاری که جانشین سخن و منطوق می‌شود.

گروه دیگری معتقدند: ما هرگز لفظی را که در معنای عادی خود ظهور داشته باشد بر مجاز حمل نمی‌کنیم و گفته‌اند: خداوند از سخن گفتن جنبندگان یاد کرده، چنان که این موارد در حدیث نیز آمده است. سخن گفتن گرگ با اهبان بن اوسی و داستان سخن گفتن هدهد و نیز سخن گفتن زاغ که به صورت داستانهای بلند در کتابها نوشته شده است.

همچنین خداوند فرموده است: «گنهکاران در قیامت به پوستهای خود می‌گویند:

چرا علیه ما، گواهی دادید؟ پوستهایشان می‌گویند: خدایی که همه چیز را به سخن درمی‌آورد، ما را به سخن در آورده است.» و نیز خداوند در آیه ۱۸ از سوره نمل سخن گفتن مورچه را جزء قرآن قرار داده است (۱). جاحظ توضیح نداده که تعبیر این آیات از چه نوعی است و تفسیری که به ابن عباس نسبت داده شده، به طور آشکارا نادر و خلاف واقع است و حتی تکلم به معنای جراحت هرگز در قرآن نیامده است.

امّا گروهی که دشمن دین هستند، مجاز را، راه طعن و اشکال به قرآن و روش آن قرار داده‌اند، چنان که در موضوع تحریم خوک گفته‌اند: «خداوند فرموده است: مردار و خون و گوشت خوک بر شما حرام شده است. خداوند تنها گوشت خوک را نام برده

است، بدون این که پیه و سر و مغز و پی و سایر اجزایش را نام ببرد و برخلاف مردار و خون، خوک را به‌طور عام که همه اجزایش را شامل شود، یاد نکرده است. «۲» با این که میان نام بردن گوشت و استخوان و گوشت و پیه فرقی نیست و برطبق قیاسی که شما می‌کنید پس اگر خداوند می‌فرمود: مردار و خون و پیه خوک بر شما حرام شده، آن وقت شما تنها پیه را حرام می‌دانستید و حال که گوشت ذکر شده، پس چرا پیه را حرام می‌دانید

(۱) - الحیوان، ج ۷، ص ۵۰.

(۲) - از این جا تا آخر پرانتز قسمت اول پاسخ جاحظ به مخالفان دینی است. م.

شيوه های تفسیری قرآن، ص: ۳۳۲

و چرا در حالی که از پیه نام برده نشده آن را نیز حرام می‌دانید؟ پس آیا بهتر نیست که در این جا، گوشت خوک را با توجه به کتاب خدا حرام بدانید و بقیه اجزایش را با سنت قطعی پیامبر صلی الله علیه و اله و اگر یک یا دو مورد از چیزهایی که در قرآن و در خبر معتبری به آن بر نخوردید، آنها را به عقل خود ارجاع دهید؟»

حال باید دید که آیا ایراد معاندان منحصر به تحریم گوشت خوک است، یا دیگر اجزای آن را نیز فرامی‌گیرد؟ جاحظ در این مورد به آنچه در تعبیات عربی از گوشت اراده شده است، می‌پردازد و به آیات قرآن و مکالمات روزمره مثال می‌زند: «مردم عاداتهای گوناگون و گفته‌های متفاوتی دارند که هر یک در مورد خود شناخته می‌شود و این امر، به کاربرد الفاظ در میان آنها و حدود بهره‌گیری آنها بستگی دارد. گاهی انسان به کار گزار خود می‌گوید: با این مبلغ برایم گوشتی خریداری کن. او می‌تواند گوشتی فراهم کند که با پیه و استخوان و رگ و پی و غضروف و سایر اجزای دوراندختنی همراه باشد.

بنابراین به سر گوسفند و ماهی نیز گوشت اطلاق می‌شود. و خداوند می‌فرماید: «خدا کسی است که دریا را مسخر شما ساخته تا از آن، گوشت تازه بخورید و زیورآلات به دست آورید و بپوشید» «۱». پس اگر پیامبر صلی الله علیه و اله هر قسمتی از گوشت را که در میان عرب به کار می‌رود، بگیرد و برخی چیزها را که گوشت به آن گفته می‌شود، رها کند، به کتاب خدا عمل کرده است. بنابراین، اگر بگوید: گوشت را بر شما حرام کردم، گویی گفته است: گوشت گوسفند و گاو و شتر را بر شما حرام کردم. و اگر فردی بگوید: گوشت خوردم، در حالی که سر یا جگر یا ماهی خورده باشد، خلاف نگفته است و مردم می‌توانند سخن خود را به عنوان مجاز هر طور که دوست دارند به کار برند، مگر در مورد معاملات ...

همچنین عرب به صنعتگر، نجار می‌گوید اگرچه با مته و اژه و جز آن کاری انجام ندهد و میخ و امثال آن را به کار نبرد و به کسی خباز گفته می‌شود که خمیر کند و نان بپزد و به شترانی که آذوقه بار دارند، نافع مشک می‌گویند، اگرچه بجز یکی از آنها عطر بار

(۱) - فاطر / ۱۲.

شيوه های تفسیری قرآن، ص: ۳۳۳

نداشته باشد و به چند هودج که تنها در یکی از آنها یک زن قرار داشته باشد می‌گویند:

اینها زنان هودج‌نشین فلانی هستند و به گروهی که هر چند زنانشان از مردانشان بیشتر باشد می‌گویند: اینها بنی (پسران) فلانند. پس وقتی که گوشت هدف اصلی و اعظم اجزاء باشد، بقیه اجزاء هم در این اسم داخل خواهند بود. اما اگر پیه از گوشت جدا و توده‌ای از پیه باشد مثل پیه‌های کلیه‌ها و پرده‌ای از پیه که سیرابی و روده‌ها را دربرمی‌گیرد، واژه گوشت به آن اطلاق نمی‌شود و اگر درباره تک‌تک اجزاء سخن گفته شود، مانند مخ و دماغ و استخوان و پیه و غضروف و سیرابی و آنچه شبیه اینهاست، به هیچ یک از آنها گوشت اطلاق نمی‌شود. اکنون که در قرآن گفته شده: مردار و خون و گوشت خوک بر شما حرام شده است، بنابراین

چیزهایی که شبیه گوشت هستند، تحت عموم اسم گوشت، داخل اند و این حکم بر همه تطبیق می‌شود ...
شاعر گفته است:

من یاتنا صباحا یرید غدائنا فالهام منضجۃ لدی الشَّحَام «کسی که بامداد پیش ما آید و ناشتایی ما را بخواهد، پس سر گوسفند، نزد کله‌پز آماده است.»

لحم نضیج لا یعنی طابخاؤتی به من قبل کلّ طعام» «۱» «کله، گوشت پخته‌ای که پزنده‌اش را آزار نمی‌دهد و کله‌پز آن را پیش از هر غذایی می‌آورد.»

مطلب جالب توجه این که جاحظ به معنای لفظ به‌طور جداگانه می‌اندیشد و یا به اصطلاح اهل لغت، به معنای لغوی یا قاموسی لفظ «لحم» و نیز به معنای آن در کاربردها می‌نگرد، زیرا ممکن است این لفظ دارای معنایی باشد که از سیاق عبارت فهمیده شود و اتفاقاً این نظریه درستی است که جاحظ از این طریق به عرصه پژوهشهای زبان‌شناسان امروز گام نهاده است.

در باب مجاز، گروهی از معاندان بر آیه نحل ایراد گرفته‌اند که جاحظ آن را یاد

(۱) - الحیوان، ج ۴، ص ۷۴-۷۷، شاعر کله را هم گوشت گفته است.

شيوه های تفسیری قرآن، ص: ۳۳۴

کرده است: «گروهی از ملحدان و کسانی که به وجوه مختلف زبان و گستردگی زبان عرب و به دست آمدن معنای بعضی کلمات، از بعضی دیگر به وسیله اشاره و الهام آگاهی ندارند، به قرآن اشکال گرفته و گفته‌اند: ما می‌دانیم که زنبور عسل، موم را از مواد روی درختان می‌گیرد و خانه‌های عسل را با آن می‌سازد، سپس عسل را از روی درختان همانند ترنجبین که بر روی درختان ریخته شده، منتقل می‌کند، با این تفاوت که مکانهای موم و اثراتش پنهان است و عسل نیز مخفی‌تر و پوشیده‌تر است. بنابراین، عسل نه استفراغ زنبور است و نه مدفوع او و هرگز به معده او وارد نشده است.»

جاحظ در پاسخ به سخن ملحدان می‌گوید: «خداوند در قرآن می‌فرماید:

«پروردگار تو، به زنبور عسل الهام کرد: از کوهها و درختان و سقفهای رفیع برای خود منزل بگیر، سپس از میوه‌ها بخور و راه پروردگارت را به اطاعت پیما. آن‌گاه از شکم آن شربت شیرین به رنگهای مختلف بیرون آید که در آن برای مردم شفاست در این کار نشانی از خداوند برای اندیشمندان است.» «۱» اگر آیه به این معنا باشد که عسل همچون صمغ و آنچه از طبیعت اشیاء و درختان بیرون می‌آید و با یکدیگر ممزوج می‌شوند، از درخت برگرفته می‌شود، در این امر هیچ شگفتی به جز به همان مقدار که در موارد فراوان دیگر، مشاهده می‌کنیم، وجود ندارد.

اما این که خداوند فرموده است: از شکم زنبور عسل، شربتی بیرون می‌آید، عسل، شربت نیست بلکه عسل به وسیله آب، به شربت یا نیب تبدیل می‌شود، و این که خداوند آن را شربت نامید به این سبب است که از آن شربت می‌سازند. چنان که در سخن عرب گفته می‌شود: جئت السماء الیوم بأمر عظیم؛ آسمان که آمدنی نیست، بلکه از آسمان چیزی مانند باران فراوان فرومی‌ریزد. شاعر نیز گفته است:

إذا سقط السَّماء بارض قوم رعیناه و ان كانوا غضابا «وقتی که در سرزمین مردمی از آسمان باران فرود آید، ما از گیاه آن استفاده می‌کنیم هرچند آن مردم خشمگین باشند.»

(۱) - نحل / ۶۸ - ۶۹.

شيوه های تفسیری قرآن، ص: ۳۳۵

گروه معاند در این جا خیال می کنند که آسمان بر زمین سقوط می کند و آنها آسمان را می چرند (مانند حیوان می خورند)، و هرگاه عسل از ناحیه شکم و درون زنبور بیرون آید، در لغت گفته می شود: از شکم و درون آن بیرون آمد. کسی که زبان عرب را بر این مرکب حمل کند از زبان عرب بدون کم و زیاد چیزی نمی فهمد. باب مجاز از افتخارات زبان عرب است و به وسیله همین مجاز است که این قدر گسترش یافته است و قرآن نیز با همین سخن، اهل تهامه و هذیل و قبایل کنانه را مخاطب قرار داده است، در حالی که اینان خود از تولیدکنندگان عسل می باشند. و عربها خودشان به تمام صمغهای سیال و عسلهای ساقط شده، از هر کسی آشناترند، پس آیا شما شنیده اید که حتی یک نفر از آنان این مطلب را انکار کند یا به این دلیل بر آن اشکال بگیرد؟» (۱)

چنانچه از آگاهیهای علمی جاحظ درباره عسل که در ردّ گفتار مخالفان به آن متوسل شده است- و از بحث ما نیز خارج است- بگذریم، اشکال ملحدان در این زمینه باقی می ماند که: عسل، نوشیدنی نیست و هرگز داخل شکم زنبور نمی شود ... این اشکال کنندگان از گستردگی بیان عربی هیچ گونه آگاهی ندارند، چرا که عرب گاهی از چیزی، به سبب آن و یا به آنچه سرانجام، وضعیت این چیز بدان برمی گردد تعبیر می کنند. به عنوان نمونه، در شعر فوق، منظور از سقوط آسمان، بارانی است که از آسمان می آید و مقصود از چریدن آسمان، خوردن گیاهی است که از بارش باران به وجود می آید. بنابراین، تعبیر از عسل به شراب در قرآن نیز از همین قبیل است، زیرا عسل با آب به شربت تبدیل می شود.

جاحظ با زیرکی درمی یابد که در این آیه و امثال آن، تولیدکنندگان عسل از میان عرب، مورد خطاب قرار گرفته اند و هیچ کدام از آنها این آیه را ردّ نکرده و بر آن اشکال نگرفته اند.

جاحظ بعضی از مجازهای قرآنی از قبیل مجاز واژه اکل را چنین تحلیل می کند:
«یکی از این موارد این سخن خداوند است: إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَى ظُلْمًا ...» (۲)،

(۱)- الحیوان، ج ۵، ص ۴۲۳-۴۲۶.

(۲)- نساء / ۱۰.

شبهه های تفسیری قرآن، ص: ۳۳۶

«کسانی که اموال یتیمان را به ستم می خورند.» مورد دیگر: أَكَلُوا لِسُخْتِ «۱»، «بسیار خوردندگان مال حرام اند.» در این موارد واژه «خوردن» به کار رفته، با این که اشخاص به وسیله این اموال شراب نوشیده، جامه ها پوشیده و چهارپایان را سوار شده و حتی یک درهم از آن را در خوردن چیزی به کار نبرده اند و نیز در بقیه آیه ۱۰ از سوره نساء فرموده است: إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا، «جهنمیان در شکمهایشان آتش را فرومی برند» و این مجاز دیگری است.

شاعر در مورد این که مرور زمان اجزای خمر را از بین می برد، می گوید:

اَكَلِ الدَّهْرَ مَا تَجَسَّمُ مِنْهَا وَ تَبَقَّى مَصَاصِهَا الْمَكْنُونَا «آنچه از خمر خشک شد، مرور زمان آن را خورد و تنها رایحه خالص آن را باقی گذاشت.»

شاعر دیگر سروده است:

مَرَّتْ بِنَا تَخْتَالُ فِي أَرْبَعٍ يَأْكُلُ مِنْهَا بَعْضُهَا بَعْضًا «بر ما گذشت در حالی که درباره چهار نفر از یارانش که بعضی از آنها بعض دیگر را می خورند فکر می کرد»

و نیز این شعر:

و قد اكلت اظفاره الصخر ...

«سنگ سخت چنگالهای کمان را از بین برد.»

و مانند این شعر:

كضِبَ الكدَى افنى برائنه الحفر:

«چنان که حفاری در زمینهای سخت چنگالهای سوسمار را از بین برد.»

وقتی که عربها می‌گویند: شیر، او را خورد، منظورشان همان خوردن معروف و معمولی است و اما وقتی که می‌گویند: شیرها، او را خوردند، منظورشان تنها دریدن و گاز گرفتن آن است. خداوند نیز فرموده است: «آیا یکی از شما دوست دارد که گوشت برادر مرده خود را بخورد؟» (۲). می‌گویند: هم لحوم الناس. چنان که گوینده‌ای به اسماعیل بن

(۱) - مائده / ۴۲.

(۲) - حجرات / ۱۲.

شيوه های تفسیری قرآن، ص: ۳۳۷

حماد گفت: ای اللّٰهمان اطيب؟ «کدام یک از گوشتها لذیذتر است؟» او در پاسخ گفت:

لحوم الناس ... «گوشت انسانها، به خدا سوگند که از مرغ و جوجه و بزهای سرخ پاکیزه‌تر است.»

در مورد دیگر می‌گویند: فلان يأكل الناس: «فلانی مردم را می‌خورد»، اگرچه چیزی از غذای آنها را نخورده باشد.

اما سخن اوس بن حجر:

و ذو شطبات قدّه ابن مجدّع له روتق ذرّیة یتآکل «شمشیر خطداری که آن را ابن مجدّع ساخته، آن چنان زیباست که رنگ طلایی آن می‌درخشد.»

این برخلاف معنای اول است (در اول، «اکل» به معنای از بین رفتن است، ولی در این جا به معنای باقی ماندن است.)

و همین‌طور است سخن دهمان نه‌ری:

سالتنی عن أناس اكلوا شرب الدّهر عليهم و اكل «درباره مردمی از من پرسیدی که از بین رفتند و روزگار آنها را فانی کرد»، در

این جا معانی «اکل» مختلف و همگی مجازند. (۱)

این چنین جاحظ معانی گوناگون اکل را که همه مجازی است مورد بررسی قرار می‌دهد که گاهی به معنای ظلم و زمانی به معنای غضب و سوم به معنای از بین بردن و چهارم به معنای گاز گرفتن و پنجم به معنای غیبت کردن ... می‌آید. او این بررسی را در قرآن به عمل آورده، چنان که در شعر نیز انجام داده است.

جاحظ با این بررسی میان مجاز اکل در قرآن و مجاز آن در بیان عربی مقایسه می‌کند و آن را نشانه‌ای قرار می‌دهد بر این که روش قرآن در به‌کار بردن بیان مجازی همان روش عربی است.

جاحظ از بیان مجاز در کلمه «اکل» به شرح مجاز در کلمه «ذوق» پرداخته،

(۱) - الحیوان، ج ۵، ص ۲۵ - ۲۸.

شيوه های تفسیری قرآن، ص: ۳۳۸

می‌گوید: «مردی که برده‌اش را به شدت کیفر می‌داد به او گفت: ذق: «بچش!» و کیف ذقته؟: «چگونه آن را چشیدی؟»، و، کیف وجدت طعمه: «طعم آن را چگونه یافتی؟» و از این قبیل است سخن خداوند: ذُقْ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْكَرِيمُ (۱)، «ای فرشتگان عذاب به استهزاء به او بگویند) عذاب دوزخ را بچش که تو بسیار عزیز و گرامی هستی». اما سخن آنها که می‌گویند: ما ذقت الیوم ذواقا، معنایش این است: امروز نه خوراکی خوردم و نه آشامیدنی نوشیدم و منظور آن است که نه کم و نه زیاد، یعنی اصلا هیچ چیز

نچشیدم و نیز جاحظ گفته است:

مردی به کارگزارش گفت: ایت فلانا و ذق ما عنده: «پیش فلانی برو و آنچه نزد اوست بچش (بشناس)». و شمّاخ بن ضرار گفته است:

فذاق فاعطته من اللین جانبافی و لها ان یغرق السّهم حاجز «پس کمان را چشید (آزمود) دید که به حد کافی نرم است و این نرمی مانع از آن است که تیر در آن داخل شود.»

ابن مقبل نیز گفته است:

او کاهتزاز ردینیّ تذاوقه ایدی التّجار فزادوا امتنه لینا «یا مانند لرزش نیزه معروفی که دستهای افراد ماهر آن را آزمودند و نرمیش را افزودند.»

نهشل بن حرّی گفته است:

و عهد الغانیات کعهد قین و نت عنه الجعائل مستذاق جعائل از جعل مشتق شده و به معنای پاداش عمل است.

معنای شعر این است: «پیمان زنان زیبای بی نیاز از آرایش، مانند پیمان آزمایش شده آهنگری است که در دادن مزدش سهل انگاری می شود.» (۲)

(۱) - دخان / ۴۹.

(۲) - یعنی چنان که وقتی مزد آهنگر دیر داده شود از دوستانش قطع رابطه می کند، این زن هم وقتی پولش دیر شود با مربوطینش قطع رابطه می کند. م.

شيوه های تفسیری قرآن، ص: ۳۳۹

از این نیز فراتر رفتند، تا جایی که یزید بن صعق به نبی سلیم گفت:

و انّ الله ذاق حلوم قیس فلما ذاق خفتها قلاها «خداوند عقول قبیله قیس را آزمود، پس وقتی سستی عقلهایشان را چشید آنها را خوار ساخت.»

رآها لا- تطیع لها امیرافخلاها تردّد فی خلاها «دید که این قبیله فرمانروایشان را اطاعت نمی کنند، آنها را رها کرد که برای خود بگردند.»

شاعر خیال کرده است که خدای عزّ و جلّ نیز حسّ چشایی دارد. «۱»

در شعر ذیل، عباس رعلی، از قلّت یاران و کثرت دشمنانش خبر می دهد و می گوید:

و امکم تزجی التّوأم لبعلاها امّ اخیکم کزّة الزّحم عاقر «مادر شما برای شوهرش بچه های دو قلو می آورد، اما مادر برادرتان (منظور خودش می باشد) نازاست و رحمی بی خیر و کم اولاد دارد.» (عباس در این شعر مادر خود را «عاقر» گفته، زیرا کم بچه بوده است.)

یونس (بن حبیب) گمان کرده که چون اسلم بن زرعه، شعر عباس را خوانده چشمانش پر از اشک شده و عباس مادرش را نازا خوانده، زیرا وی کم فرزند بوده است.

چنان که غنوی سروده است:

و تحدّثوا ملاً لتصبح امناعدراء لا کهل و لا مولود

(۱) - این شعر را یزید به این دلیل گفت که بنی سلیم نخست بر سر رئیس قبیله شان عباس، تاج برنهادند و او را به شاهی برگزیدند،

اما همین که در بعضی امور با آنها مخالفت کرد بر او شوریدند و آنچه را می خواستند انجام دادند، زیرا او را بی یاور دیدند. و قبیله

عباس بن رعل (رعل نام قبیله‌ای است از بنی سلیم) در زمان جاهلیت خواستند که تاج بر سر عباس گذارند، اما یکی از پسر عموهایش بر او حسد برد و با ضربتی چشمش را معیوب کرد. او هم با عده‌ای از خانواده و خویشانش، از سرزمین بنی سلیم گریخت و در سرزمین بنی فزازه مکان گرفت. الاغانی، ج ۱۶، ص ۵۵. م.
شيوه های تفسیری قرآن، ص: ۳۴۰

«دشمنان بسیار چاره‌اندیشی کردند که همه ما را بکشند تا مادرمان بی‌اولاد شود چنان که دختر باکره فرزند ندارد.»
غنوی در این شعر مادر کم‌اولاد را همچون دوشیزه‌ای که بکلی فرزند ندارد به حساب آورده و چون همانند عذراست (به علاقه مشابهت) او را عذرا (دوشیزه) گفته است. عرب برای این که گفتارشان خوب فهمیده شود، در کلامشان هرگونه تصرفی انجام می‌دهند و این نیز فضیلتی دیگر برای زبان عرب است.

عرب همان‌طور که «اکل» را به معانی گاز گرفتن و نابود کردن و تغییر دادن و کور کردن چشم، به کار می‌برند، در موردی هم که نه طعمی در کار است و نه طعامی، جایز دانسته‌اند که بگویند: ذقت (چشیدم) و طعمت (غذا خوردم) چنان که عرجی در این بیت گفته است:

و ان شئت حرمت النساء سواکم و ان شئت لم اطعم نقاحا و لا بردا «۱» «اگر می‌خواستم، زنها را بر غیر شما حرام می‌کردم، و اگر می‌خواستم، نه آب صاف گوارا می‌چشیدم و نه خواب را.»

خدای متعال نیز فرموده است: إِنَّ اللَّهَ مُبْتَلِيكُمْ بِنَهْرِ فَمَنْ شَرِبَ مِنْهُ فَلَيْسَ مِنِّي وَمَنْ لَمْ يَطْعَمْهُ فَإِنَّهُ مِنِّي «۲»، «خداوند شما را به نهر آبی آزمایش می‌کند، هرکسی از آن بیاشامد از من نیست و هرکس نیاشامد از من است.» منظور چشیدن طعم آن است (نه خوردن آب آن).

علقمه بن عبده چنین سروده است:

و قد اصحاب فتیاننا طعامهم حمر المزداد و لحم فيه تنشيم «و گاهی جوانانی را همراهی می‌کنم که خوراک و شرابشان آب مانده در برکه‌ها و

(۱) - نقاخ به ضم نون و خاء معجمه: آب سرد گوارای صاف. لسان العرب با حاء بی‌نقطه دانسته است و برد در این جا به معنای آب دهان یا خواب است زیرا خواب با راحت کردن چشم آن را سرد می‌کند. و این، یکی از دو وجه تفسیر در آیه: لَا يَذُوقُونَ فِيهَا بَرْدًا وَلَا شَرَابًا است. الحیوان، ج ۵، پاورقی، ص ۳۳. م.

(۲) - بقره/ ۲۴۹.

شيوه های تفسیری قرآن، ص: ۳۴۱

گوشت در حال گندیدن است.»

در این جا شاعر طعام را در دو معنای خوردنی و آشامیدنی به کار برده، می‌گوید:

این است طعام آنها در جنگ و مسافرت‌های دور و تابستانهای گرمی که رنگ طعام و شراب تغییر می‌کند و جنگ با این ویژگی مایه افتخار است. و به همین مناسبت، ابتدا حارث بن یزید چنین سروده است:

لا لا اعقّ و لا احوّب و لا اغیر علی مضر

لکنما غزوی اذاضجّ المطی من الدبر «نه، هرگز من نه ظلم می‌کنم و نه گناه و نه بر قبیله مضر شیخون می‌زنم. اما جنگ من زمانی است که شترسواری از دردی که در زخمش احساس میکند، فریاد زند.»

طعام به معنای نخست (چشیدن) در این گفته شاعر آمده است:

قالت الا- فاطم عمیرا تمراو کان تمری کهره و زبرا «گفت آهای! مزه خرما را به عمیر بچشان، در حالی که خرما می خورد و منع و شکنجه بود.»

سخن حاتم نیز به همین معنا آمده که وقتی به فصد (- رگ زدن) شتر مأمور شد نیزه را به کوهان آن فرو کرد و گفت: این است فصد من.

به همین دلیل، راجز (وقتی که خبر یافت که موش نان را خورده در مذمت موش) گفت:

یا عَجَل الرَّحْمَنِ بِالْعُقَابِ لِعَامِرَاتِ الْبَيْتِ بِالْخِرَابِ «خدایا تعجیل کن در عقوبت موشها که با خراب کردنشان خانه را آباد کردند.» (مراد راجز این است که همین خوردن نان آباد کردن خانه است.) «۱»

جاحظ بار دیگر بر این موضوع پای می فشارد که عرب به منظور مطمئن شدن از فهمیدن سخن طرف، به هر عملی دست می زند و بیان قرآنی نیز به همین شیوه است، آنجا که درباره آب نهر سخن می گوید: ... وَمَنْ لَمْ يَطْعَمْهُ مَنْظُورٌ اِنْ اَسْتَمِعْتَهُ مِزَّهُ اَنْ رَا

(۱)- الحیوان، ج ۵، صص ۲۸-۳۰.

شيوه های تفسیری قرآن، ص: ۳۴۲

نچشد و آنجا که با این سخن خویش: «ذق» کافر را تهدید می کند، مقصود از آن، احساس عذاب است. تمام اینها از باب تعبیر مجازی است و کاملا روشن است که هدف جاحظ از این روش مجازی تحلیل زیباشناسی نیست، بلکه هدف او رد اشکالات و نیز اثبات گستره بیان مجاز در قرآن است که یک نوع بیان عربی آشکار است.

د- روش تشبیه: روش تشبیه از نظر جاحظ به خاطر انگیزه بحث و گفتگوی او، از موقعیت ویژه‌ای برخوردار است. از این رو، آنجا که از تشبیه سخن می گوید آن را گاه به عنوان دفاع کلامی مطرح می کند و گاه به عنوان تحقیق ادبی. او نخست این قاعده را از نظر بلاغت و منطق باهم مورد بحث قرار می دهد، چنان که گفته است: «... گاهی برخی از اجزای یک مسأله علمی ممکن است مربوط به علم دیگری باشد، اما این امر باعث نمی شود که مسأله از احکام و حدود این دو علم خارج شود.»

او سپس به توضیح انواع تشبیه می پردازد و می گوید: «گاهی شاعران و دانشمندان و سخنوران، انسان را به ماه، خورشید، باران، دریا، شیر، شمشیر، مار و ستاره تشبیه می کنند و با این تشبیهات او را از حد انسانی خارج نمی سازند. وقتی که می خواهند انسان را نکوهش کنند می گویند: او سگ، خوک، بوزینه، الاغ، گاو، بز وحشی، گرگ، عقرب و سوسک است. و این واژه‌ها را در حدود انسانها و نامهای آنها داخل نمی سازند و نیز انسان را با این تشبیهات از محدوده انسانیت خارج نمی کنند و به محدوده حیوانات وارد نمی سازند، و همچنین کنیز را آهو، می نامند و گاهی او را بیچه آهو، کزه اسب، قمری، کبوتر، زهره، شمشیر برنده و خیزران می گویند و مانند همین کار را با برجها و کواکب می کنند. از این رو، اسد، ثور، حمل، جدی، عقرب و حوت را ذکر می کنند و بعضی را به نامهای قوس، سنبله، میزان و جز اینها، می نامند، و در این باره، ابن عسله شیبانی، سروده است:

فصْحوت و التمری یحسبها عم السِّمّاك و خاله التَّجْم ... پس از مستی به هوش می آیم و نمری خیال می کند که او عمه سماک (ماهی فروش) و خاله ستاره است.»

شيوه های تفسیری قرآن، ص: ۳۴۳

از پیامبر اکرم صلی الله علیه و اله روایت شده است که «درخت خرما برای شما عمه خوبی است و از زیادی گل آدم آفریده شده است.» و این عبارت، معنای درستی دارد و هیچ کس جز آن که از وجود مجاز در سخن آگاهی نداشته باشد از آن عیب نمی گیرد و این گونه کاربرد سخن، از چیزهایی نیست که دارای ترتیب خاص باشد و ما آن را قیاس کنیم، بلکه جایی که اهل سخن آن را گفته اند ما نیز می گوئیم و آنجا که از آوردنش خودداری کرده اند، ما نیز صرف نظر می کنیم.

گاهی سخندانان، مرد را جمل می گویند ولی بعیر نمی گویند. زن را هم ناقه نمی گویند. مرد را ثور می گویند، ولی زن را بقره نمی گویند. مرد را گاهی حمار می گویند، زن را اتان (ماده خر) نمی گویند. و زن را نعجه می گویند، ولی شاه نمی گویند. اینها نعجه را اسم برای شخص نمی گذارند و آن را مثل زید و عمرو علم قرار نمی دهند، اما گاهی زنی را عنز (بز) می نامند. «۱»

جاحظ جلو پیشرفت ادبای پس از خودش را از جهت ابتکار در تشبیه سد کرده و آنها را به زمینه تشبیهات قدیم محصور داشته است و با این عمل خود ذوق ادبی زمانهای گذشته را در آیندگان حاکم ساخته است.

جاحظ در عبارات زیر به تشبیه قلوب بنی اسرائیل اشاره می کند: «خداوند دل‌های گروهی از مردم را به سختی و قساوت توصیف کرده و فرموده است: «دل‌های آنها از قساوت همانند سنگ یا سخت‌تر از آن است» «۲» و درباره شدت تشبیه گفته است: «آتشی که آتشگیره اش مردم و سنگ می باشد» «۳» زیرا خداوند آن گاه که مردم را برحذر داشته، به آگاهی آنها رسانده است که گنهکاران را در آتشی می افکند که سنگها را می خورد» «۴»

بنابراین، شدت عذاب سبب تشبیه دل‌های آن مردم به سنگ شده و شدت آتش از این است که آتشگیره اش سنگ است. در آیه اول تشبیه به کار رفته است و در آیه دوم اگر چه چنین نیست، اما کنایه از شدت و شعله‌وری آن است و جامع میان هر دو آیه،

(۱) - الحیوان، ج ۱، ص ۲۱۱-۲۱۲.

(۲) - بقره / ۷۴.

(۳) - تحریم / ۶.

(۴) - همان مأخذ، ج ۴، ص ۳۱۰-۳۱۱.

شبهه های تفسیری قرآن، ص: ۳۴۴

شبهات در معناست

همچنین جاحظ در مورد حدیث به روایت متنی بسنده می کند که در آن، درخت سدره به فیل تشبیه شده و گفته است: «عبد الله بن بکر از حمید، از انس، حدیث کرده است که پیامبر صلی الله علیه و اله فرمود: «وقتی که در شب معراج به درخت سدره رسیدم برگهایش مانند گوشه‌های فیل و میوه‌هایش مانند خمره‌های بزرگ بود و وقتی که به فرمان خداوند رویش پوشیده شد، به یاقوت تبدیل یافت.» «۱»

جاحظ، وقتی که به عنوان جدل و مناظره، آیات قرآن را مورد بحث قرار می دهد، به تفصیل درباره تشبیه سخن می گوید. چنان که در مورد آیه: «زقوم، درختی است که از بن دوزخ بر آید، میوه‌هایش گویی سرهای شیاطین است.» «۲» اهل طعن و خلاف گفته‌اند: «چگونه جایز است به چیزی مثل زده شود که ما آن را ندیده‌ایم و نمی‌توانیم تصوّرش کنیم و در هیچ کتابی یا خبر صادقی برای ما توصیف نشده است؟ سیاق کلام نشان می‌دهد که مقصود، ایجاد ترس و وحشت به وسیله این صورتهای (رؤوس شیاطین) است. به علاوه، اگر عبارتی از این رساتر در ایجاد ترس وجود می‌داشت، این جا بیان می‌شد.

بنابراین، چگونه این موضوع تحقق می‌یابد، در حالی که مردم از چیز وحشتناکی می‌ترسند که آن را دیده و یا توصیف کننده زبان‌آوری آن را توصیف کرده باشد و حال آن که ما نه این صورتهای را دیده‌ایم و نه شخص راستگویی آنها را برای ما ترسیم کرده است، و نیز بیشتر افراد این ائمتها که با اهل کتاب (یهود و نصارا) و حاملان قرآن (مسلمانان) معاشرتی نداشته و سخنان مخالفان را نشنیده‌اند، تصویری از آنها ندارند و بر آنها آگاهی نمی‌یابند و ترسی برایشان پیدا نمی‌شود. پس چگونه این آیه می‌تواند تهدیدی برای همگان باشد؟»

اشکال‌کنندگان توجه دارند که اسلوب آیه برای تهدید و ترسانیدن است و تصویری که در آن آمده، همین هدف را دنبال می‌کند،

اما آنچه مورد بحث می‌باشد، این است که آیا این ترس به صورت حقیقی در ذهنها تحقق می‌یابد و یا این که به عنوان

(۱) - همان مأخذ، ج ۷، ص ۸۴.

(۲) - صافات / ۶۴ - ۶۵.

شيوه های تفسیری قرآن، ص: ۳۴۵

صورت شیاطین، ابداع قابل تحقق نیست؟ «می‌گوییم: اگرچه ما هرگز نه شیطان را دیده‌ایم و نه صورت سرهای آنها را و هیچ نقاش صادقی با تصویر آنها را برای ما ترسیم نکرده است، اما در مثل زدن به زشتی شیطان همگی وحدت نظر دارند، تا آنجا که این ضرب المثل را در دو مورد به کار برده‌اند. یکی این که می‌گویند: «فلان چیز از شیطان زشت تر است» دیگر این که به منظور فال بد زدن، شخص زیبایی را شیطان می‌نامند چنان که اسب نجیب را شوهاء (جموش) و زن زیبا را صماء، قرناء، خنساء و جرباء (کر، پیر، شیطان، گاو کوهی و گر) می‌نامند، و هدفشان فال بد زدن به آن است. پس این که مسلمانها و عرب و همه کسانی که ما با آنها روبه‌رو می‌شویم معتقدند که شیطان در زشتی ضرب المثل است، دلیل بر این است که او در حقیقت از هر زشتی زشت تر است. قرآن هم بر همان کسانی نازل شده که این ضرب المثل در سرشت آنها به‌طور کامل تثبیت شده است.

چنان که می‌گویند: او زشت تر از سحر است، همچنان که عمر بن عبد العزیز درباره شخصی که مقصود خود را با بهترین سخن ادا کرد، گفت: به خدا سوگند این، سحری حلال است و نیز چنین است که گاهی می‌گویند: فلانی، خیلی شیطان است، بدین معنا که فلانی با شهامت و بانفوذ و مانند آن است.» (۱)

بجتهای جاحظ، پیوسته پیرامون نظم قرآنی دور می‌زند، به عنوان مثال، تشبیه به سرهای شیاطین در قرآن از یک اصل ریشه‌داری نزد عرب، یعنی از روحیه آنها سرچشمه می‌گیرد، چرا که در روحیه آنها این گونه رسوخ یافته که شیطان چهره زشت و کریهه دارد و تشبیه قرآن از این اصل مایه می‌گیرد. از این رو، عرب گاهی به زشتی شیطان مثل می‌زنند و زمانی از باب فال بد زدن، شخص زیارو را شیطان می‌نامند.

جاحظ در مسأله سخن گفتن پرندگان، معنای تشبیه را به تفصیل بیان می‌کند:

«خدای عزّ و جلّ از زبان سلیمان خبر می‌دهد که گفت: ای مردم، به ما زبان مرغان آموختند. و شاعر نیز چنین سروده است:

(۱) - همان مأخذ، ج ۶، ص ۲۱۱-۲۱۳.

شيوه های تفسیری قرآن، ص: ۳۴۶ یا لیلۃ لی بحوارین ساهرة حتی تکلم فی الصّبح العصافیر «به یاد شبی که در حوارین بیدار ماندیم تا آنجا که در سپیده‌دم، گنجشکان به سخن درآمدند.»
شاعر دیگر نیز سروده است:

و غنّت الطّیر بعد عجمتهاو استوفت الخمر حولها کمالا «پرندۀ پس از گنگی به آواز درآمد و شراب، سال کامل خود را به پایان رسانید.»

کمیت چنین گفته است:

کالناطقات الصادقات الواسقات من الذّخائر «همچون شترانی که به راستی سخن می‌گویند و آبتن گنجها می‌باشند.»

شاعر در این جا بیان کرده است که پرندۀ برحسب نیازش سخن می‌گوید. جاحظ نیز با این بیان منطقی و مبسوط، شرح می‌دهد که چگونه قرآن و شعر و سخن عرب بیان می‌کند که پرندۀ سخن می‌گوید: «برای پرندگان منطقی وجود دارد که به آن وسیله هر کدام نیاز خود را به دیگری می‌فهماند و لازم نیست بگوییم: پرندۀ سخن زایدی داشته و نیاز پیدا نکرده که آن را به کار ببرد و نیز لازم

نیست که معانی آن به مقدار نیازش بوده باشد

پس اگر کسی بگوید: آنچه پرندگان دارند، نطق نیست؛ در پاسخ گفته می‌شود: قرآن، خود اظهار کرده است که نطق است، و در اشعار و همچنین در سخن عرب از آن به نطق تعبیر شده است.

بنابراین، اگر شما آن را از حد سخن خارج می‌دانید و گمان می‌کنید که زبان مرغان نیست، بدان سبب است که آن را نمی‌فهمید، چنان که سخن امتهای دیگر را هم نمی‌توانید بفهمید و اگر بگویید: سخن آنها نامفهوم است. پس ناچار باید بپذیرید که همین، سخن و منطق آنهاست و مردم دیگر هم که سخن شما را نمی‌فهمند می‌توانند سخن شما را از محدوده بیان و منطق خارج بدانند و آیا جز این است که چنین سخنی از آنها به معنای تفهیم نیاز برخی به برخی دیگر است؟

شيوه های تفسیری قرآن، ص: ۳۴۷

به‌علاوه، سخن، اصوات مرتبی است که از دهان و زبان بیرون می‌آید، پس چرا صداهای پرندگان و وحوش و بهایم، بیان و نطق نباشد؟ زیرا اصوات آنها هم دارای وقف و مکث، و نیز نظم و ترتیب است و به وسیله همین اصوات نیازهایشان را به یکدیگر می‌فهمانند و اگر شما جز برخی از این نطقها را نمی‌فهمید، بعضی از سخنان شما را هم بعضی نمی‌فهمند. همچنان که صدای منظم شما حاکی از نیاز و بیان شماست، صدای آنها نیز نشان‌دهنده نیاز آنهاست. به‌علاوه شما صوتی را به پرندگان می‌آموزید و آنها یاد می‌گیرند، همچنان که انسان سخن را می‌آموزد و سپس حرف می‌زند، مانند آموزش دادن به کودک و انسان لال. فرقی که میان انسان و پرنده وجود دارد این است که صوت پرنده از باب تشبیه به انسان در صورتی که نیاز وی را تأمین کند، نطق گفته می‌شود، در حالی که به سخن انسان، نطق و بیان می‌گویند، هرچند برای رفع نیاز نباشد و بی‌هدف گفته شود.

خدای تعالی نیز از زبان حضرت سلیمان علیه السلام خبر می‌دهد که گفت: «ای مردم، ما را زبان پرندگان آموختند» بنابراین، قرآن آواز پرندگان را نطق و بیان نامیده و فهمیدن معانی این نوع سخن را به سلیمان اختصاص داده و او را در فهم این معانی جانشین پرنده قرار داده است. همچنین اگر سلیمان می‌گفت: منطق چرندگان و درندگان به ما آموخته شده، این نیز خود آیت و نشانه‌ای بود.»^(۱)

آنچه ما، در این جا از جاحظ ملاحظه کردیم، استدلال او به بیان قرآنی برای اثبات سخن پرندگان است، نه تحلیلی از زیباشناسی قرآن و اینک به گفته‌های جاحظ درباره تشبیه قرآنی می‌نگریم و می‌بینیم که او عناصر تشبیه را نه از لحاظ زیباشناسی تحلیل می‌کند و نه از بعد ادبی آن را مورد بررسی قرار می‌دهد بلکه تمام تلاش خود را در استدلال و دفاع از تشبیه قرآن به کار می‌برد و در عین حال، در طی این جدال، به عربی بودن اسلوب قرآن تأکید می‌کند و شواهدی از سخنان عرب می‌آورد.

ه- روش تمثیل: جاحظ زمینه‌ای را که مردم به آن مثل می‌زنند، یادآور می‌شود و

(۱)- همان مأخذ، ج ۷، ص ۵۵-۵۸.

شيوه های تفسیری قرآن، ص: ۳۴۸

شعر منسوب به نابغه را مورد انتقاد قرار می‌دهد، چرا که مثل، در جای خودش به کار برده نشده است: در شعر منسوب به نابغه چنین آمده است:

فالفیت الامانه لم تخنها کذلک کان نوح لا یخون «دیدم تو را که در امانت خیانت نکردی، چنان که نوح نیز خیانت نمی‌کرد.» این سخن، توجیه درستی ندارد و مانند این است که بگویند: داوود و یا موسی علیهما السلام خیانت نمی‌کردند. «۱» بی‌شک آنان به هیچ حال اهل خیانت نبودند و شایسته آنان هم نبوده است. و معمولاً مردم به چیزی مثل می‌زنند که زمینه آن نادر و کمیاب باشد، چنان که می‌گویند: عیسی بن مریم روح خداست و موسی کلیم خدا و ابراهیم خلیل الرحمان است.

اگر کسی از شکیبایی در مقابل بلاها، یاد کند و بگوید: چنان که ایوب علیه السلام صبور بود و بی‌تابی نمی‌کرد، گفتار درستی است، ولی اگر بگوید: همان‌گونه که نوح علیه السلام بی‌تابی نمی‌کرد، حق سخن را ادا نکرده است.

اگر کسی بگوید: چنان که حاتم، بخیل نبود، سخن پسندیده و کلام به جایی است، هرچند حاتم هرگز به بی‌صبری و شتاب کردن در مجازات نیز معروف نبوده است.

اگر کسی بگوید: از تو، چیزی خواستم، از دادن آن خودداری کردی، اما، شعبی هرگز از اجابت درخواست کسی امتناع نمی‌کرد و نخعی کلمه «لا» را بر زبان نمی‌آورد، این سخن تا حدی ناپسند تلقی می‌شود، هرچند این دو نفر بخشنده بوده و همواره «آری» را بر «نه» ترجیح می‌داده‌اند، اما چون در این کار مشهور نبوده‌اند به آنها مثل زده نمی‌شود. «۲»

آیا اکنون که ما در برابر مبحث ضرب المثلها قرار داریم می‌توان گفت: لازم است به کارهای کمیاب مردمان یا آنچه به سببی به آنها مربوط می‌شود. مثل زنیم؟

(۱) - این را کلام نمی‌گویند چون کلام لفظ مفید است و این چیزی بر معلومات ما، نمی‌افزاید نظیر آتش گرم است، زیرا اصل بر این است و خلاف آن انتظار نمی‌رود. م.

(۲) - همان مأخذ، ج ۲، ص ۲۴۶-۲۴۷.

شيوه های تفسیری قرآن، ص: ۳۴۹

چنین فرضی به دلالتی که پس از این خواهد آمد بعید به نظر می‌رسد، ولی به هر حال سخن جاحظ، راجع به مثل در این جا مانند یکی از مباحث تحقیق بیانی است و جایی برای جدال در آن نیست. در یک گفتگوی جدلی، جاحظ، مثلهایی را که به اصطلاح او در حدیث وجود دارند ذکر می‌کند و در عین حال متونی را روایت می‌کند که در آنها مثل زدن به شیطان را به اثبات می‌رساند. برای نمونه به این متن توجه کنید:

«پیامبر روزی به مردی نگاه می‌کرد که کبوتری را در حال پرواز تعقیب می‌کند. به او فرمود: «شیطانی در حال تعقیب شیطان است.» حال به ما بگویند که آیا ممکن است از میان تمام ساکنان روی زمین، کسانی که دارای کبوتر هستند در حقیقت از شیاطین و یا از فرزندان آنها به شمار آیند یا این که گمان می‌کنید، آنها ابتدا انسان بوده‌اند و سپس مسخ شده و به صورت جن درآمده‌اند؟ و یا این که گفتار پیامبر صلی الله علیه و اله درباره آن مرد از باب ضرب المثل بوده است؟ همچنان که خداوند از «شیاطین جن و انس» یاد کرده است. و نیز مانند گفتار عمر در این جمله: «شیطان او را قطعا از گلوش جدا می‌سازم» و همچنین است شعر منظور بن رواحه:

فلما اتانی ما یقول ترقصت شیاطین رأسی و انتشین من الخمر «وقتی که آمد آنچه به من گفت، باعث شد که شیاطین بر سر من به رقص آیند و از باده سرمست گردند». ابو الوجيه عکلی نیز گفته است: آن عمل، وقتی بود که شیطانم بر من سوار شد. گفتند: مقصودت کدام شیطان است؟ گفت: خشم. عرب هر ماری را شیطان می‌نامد. چنان که اصمعی سروده است:

تلاعب مثنی حصرمی کانه تعمج شیطان بذی خروع قفر «ناقه در گردنه کوههای حصرموت می‌چرخد، مانند پیچش مار در بیابان، به دور بید انجیر.»

عرب گفته است: او شیطان حماطه است (منظور ماری است که به درخت انجیر کوهی علاقه دارد). گاهی می‌گویند: او شیطان است و از آن زشتی را اراده می‌کنند و گاه مقصودشان از شیطان، هوشمندی و زرنگی است. از عربی نقل شده که در یکی از شيوه های تفسیری قرآن، ص: ۳۵۰

حوادث گفته است: «به خدا سوگند، ما تنها شیطان پیسی را کشتیم» زیرا مردی که با آنها می‌جنگیده، نامش شیطان و به بیماری

برص مبتلا بوده است. و نیز به بنی سعد، بنی شیطان گفته‌اند.

طفیل غنوی چنین سروده است:

(و قد منّت الخذواء منّا علیهم) «۱» و شیطان اذ یدعوهم و یثوّب «خذواء و شیطان که منظور، اسب و راکب آن است، بر قبیله خود، منّت گذاشت، آن گاه که آنها را فراخواند و پاداش داد.»

ابن میاده گفته است:

فلَمّا اتانی ما یقول محارب تغتّ شیاطینی و جنّ جنونها «چون آنچه محارب گفت برایم پیش آمد، شیاطین من به آواز درآمدند و دیوانگی شان آغاز شد.»

راجز، نیز گفته است:

أنی و ان كنت حدیث السنّ و كان فی العین نبو عنی

فأَنَّ شیطانی کبیر الجنّ

«من اگرچه کم سنّ و سال بودم و چشمم کم سوئی داشت، اما شیطانم، جنّ بزرگی است.»

ابو نجم چنین سروده است:

أنی و کلّ شاعر من البشر شیطانہ انثی و شیطانی ذکر «من و هر شاعری از نوع بشر هر کدام شیطانی داریم، اما شیطان او زن و شیطان من مرد است.»

تمام اینها به عنوان مثل آورده شده است.

منظور بن رواحه نیز گفته است:

اتانی و أهلی بالذّماخ فغمرة مسّب عویف اللّؤم حیّ بنی بدر

(۱) - مصراع اول از لسان العرب ماده شطن گرفته شده است. م.

شیوه های تفسیری قرآن، ص: ۳۵۱

«بدزبان سرزنش کننده‌ای از بنی بدر پیش من و خانواده‌ام آمد، ابتدا در دماغ و سپس در غمره.» «۱»

تمام اینها دلیل است برای آنچه پیشتر بدان اشاره کردیم، یعنی درهم آمیختگی مفاهیم اصطلاحات بلاغی در عصر جاحظ. بنابراین، آنچه جاحظ با مثال زدن به متن حدیث، اراده کرده، تنها استعاره تصریحیه است، چنان که در تحقیقات بلاغی اخیر ثابت شده است. جاحظ فراوان به متونی مثال می‌زند که در آنها لفظ شیطان به عنوان استعاره به کار گرفته شده است.

از این رو، هرگاه لفظ شیطان در معنای استعاره به کار رود، به معنای فتنه و غضب و مار است ... و آنچه جاحظ مورد تأکید قرار داده، این است که لفظ شیطان در عبارات حدیثی در عین این که بر حسب مفهوم بلاغی اخیر، استعاره است، به مفهوم اصطلاحی آن، مثل نیز می‌باشد. او شواهد ادبی دیگری را که بر این شیوه است یاد می‌کند، اما پس از تمام این مسائل، شیوه جاحظ در این جا بیان زیبایی این استعاره نیست.

جاحظ در پاسخ به کسانی که بر تشبیه تمثیل در متن قرآن خرده گرفته‌اند، می‌گوید: «... مخالفان، به تمثیلی که در قرآن آورده شده است اعتراض کرده‌اند آن‌جا که خداوند می‌گوید: «ای پیامبر، بخوان بر قوم یهود، حکایت آن کسی - بلعم باعورا - را که ما آیات خود را به او عطا کردیم، از آن آیات به عصیان سرپیچی کرد، پس شیطان او را دنبال کرد و از گمراهان شد و اگر ما می‌خواستیم، به وسیله آیاتمان به او رفعت مقام می‌دادیم، امّا او خود به پستی گرایید و از هوایش پیروی کرد. در این صورت حکایت حال او، به سگی ماند که اگر به او حمله کنی یا به حال خودش واگذاری زبانش را بیرون می‌آورد.»

این است مثل مردمی که آیات خدا را تکذیب می‌کنند.» (۲)

مخالفان گمان کرده‌اند که این مثل با آنچه در آغاز آیه گفته شده، همخوانی ندارد، زیرا در ابتدا آمده است: «بخوان بر آنها داستان کسی را که ما آیات خود را به او عطا

(۱) - الحیوان، ج ۱، ص ۲۹۹ - ۳۰۱.

(۲) - اعراف / ۱۷۵ - ۱۷۶.

شيوه های تفسیری قرآن، ص: ۳۵۲

کردیم و او از آنها سرپیچید.»

در این جا، حال کسی که به او چیزی داده شده و آن را پذیرفته و چیزی هم نگفته، به سگی تشبیه شده است که اگر به او حمله کنی پارس می‌کند و می‌گریزد و اگر او را رها کنی، رومی آورد و سروصدا می‌کند. پس با این گفتار؛ فعل «یلهث» (زبان در می‌آورد) در جای خود به کار نرفته است، زیرا زبان در آوردن سگ به علت تشنگی و گرمای شدید و رنج فراوان است، اما سروصدا و پارس کردن او دلیل دیگری دارد.»

این اشکال، بنا به تعبیر جاحظ، بر این مثل قرآنی وارد است، اما در اصطلاح بلاغی به تشبیه تمثیلی تعریف شده است ... به‌هرحال، جاحظ انواع وجه شبه را که از مشبه به انتزاع می‌شود و هدف از آن تأکید صورت مشبه در ذهن است، مورد بررسی قرار می‌دهد. «در پاسخ این ایرادکننده می‌گوییم: اگر خدای تعالی گفته است: ذَلِكَ مَثَلُ الْقَوْمِ الَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا ... بدین سبب است که گاهی فرد ردکننده را نمی‌توان تکذیب‌کننده نامید، زیرا هر ردکننده‌ای دروغ‌گو نیست. بلکه تنها در صورتی می‌توان گفت: «آنان آیات خدا را تکذیب کردند» که این عمل بارها از آنها سرزده باشد و اگر مکرر نباشد بعید نیست کسی که آیات و امور عجیب و براهین و خوارق عادات به او ارائه شده، از نظر حرص و فرط رغبتی که در آغاز نسبت به این امور داشته به سگ تشبیه شود، زیرا سگ پیوسته در حال حرکت و تلاش است. و نیز ممکن است رد کردن این امور، پس از حرص و تمایل آن فرد صورت گرفته باشد و در این صورت، تشبیه به سگ شده باشد، چرا که سگ پس از رانده شدن، برمی‌گردد و سروصدا می‌کند. بنابراین لازم است که اهمیت رد کردن هر چیزی به اندازه پذیرفتن آن چیز باشد، همچنان که سگ هنگامی که از شدت فریاد زدن و فرار و حمله کردن خسته می‌شود، زبانش را درمی‌آورد، و همان حالت نیز هنگام سختی و تشنگی بر او عارض می‌شود.

به علاوه اگر با دیدگان خود به سگی خفته بنگریم، متوجه خواهیم شد که این سگ اگرچه هیچ‌گونه فعالیت و حرارتی جز حرارت طبیعی خود نداشته باشد، باز

شيوه های تفسیری قرآن، ص: ۳۵۳

زبانش را بیرون می‌آورد، جز این که له‌له زدن او از نظر شدت و ضعف تفاوت می‌کند.» (۱)

هرچند هدف جاحظ از این تحلیل درباره وجه شبه، دفاع از تشبیه قرآنی است، بدون شک از راه این گسترش ادبی و تحقیق زیباشناسی، نمونه‌ای برای تحقیق بیانی خود ارائه داده، که در میان دفاعها و جدالهای او کمتر دیده می‌شود.

جاحظ از یک مثل قرآنی یاد می‌کند: «خدای عزّ و جلّ با تشبیه اهل زبان به زنان و کودکان، مثلی برای ناتوانی زبان و کندی بیان آورده و فرموده است: «آیا کسی که در زر و زیور پرورش یافته و در مجادله بیانش غیر روشن است، لایق فرزندی خدا می‌باشد؟

» (۲) به همین مناسبت نمر بن تولب چنین سروده است:

و کلّ خلیل علیه الرّعات و الحبلات، ضعيف ملق «هر دوستی که گوشواره در گوش و آرایشی دلربا دارد، ناتوان و چاپلوس است.»
رعات: گوشواره.

حیلات، جمع حبله: «هر چیزی از زیورهای نیکو که زن خود را به آن، می‌آراید.» (۳)

جاحظ چند مثل دیگر را یادآور شده که از آن دسته این سخن خداوند است: «و در بهشت در نمی‌آیند کفار، مگر این که شتر در سوراخ سوزن داخل شود.» (۴) (۵)

جاحظ در این رشته گفتار، آنچه از باب کنایه است در باب مثل آورده، بنابراین، جمله: أَوْ مَنْ يُشَوُّوا فِي الْحَلِيَّةِ کنایه از «نساء» است و داخل شدن شتر در سوراخ سوزن هم کنایه از محال بودن یا بعید بودن کاری است، لیکن ما تنها به این موضوع تأکید می‌کنیم که در اصطلاح بلاغی عصر جاحظ، نارسایی وجود داشته است.

جاحظ بلافاصله به تشبیهات یا مثل‌های قرآنی اشاره می‌کند و دوست دارد که آنها را به این نام بنامد و بعضی از آنها را در باب تشبیه و بعضی دیگر را در باب استعاره وارد

(۱) - همان مأخذ، ج ۲، ص ۱۵-۱۷.

(۲) - زخرف / ۱۸.

(۳) - البیان و التبین، ج ۱، ص ۱۲.

(۴) - الحیوان، ج ۵، ص ۵۲۹.

(۵) - اعراف / ۴۰.

شبهه های تفسیری قرآن، ص: ۳۵۴

کند: «خدای متعال برای مردمی که می‌شنوند می‌فرماید: «کر و لال و کورند، پس به هدایت بر نمی‌گردند» و این به عنوان مثل گفته شده است. و نیز فرموده است: «ویژگی کسانی که کافر شده‌اند مانند حالت حیوانی است که وقتی صدایش می‌کنند، نمی‌فهمد و جز صدا چیزی نمی‌شنود. اینها نیز کر و لال و کورند، زیرا خردشان را به کار نمی‌اندازند.» (۱) و تمام اینها براساس آن چیزی است که ما پیشتر آن را تفسیر کردیم و نیز می‌فرماید: «و کسانی که چون به یاد آیات پروردگارشان می‌افتند چشم و گوش بسته به آن ننگرند.» (۲) و نیز فرموده است: «من شما را فقط به وسیله وحی بیم می‌دهم و افراد ناشنوا وقتی که انداز می‌شوند ندای حق را نمی‌شنوند.» (۳)

جاحظ وجه شبه را در تشبیه تمثیلی چنین شرح می‌دهد: «خدای عزّ و جلّ فرموده است: «وضع آنان که جز خداوند برای خود دوستانی گرفته‌اند مانند وضع عنکبوت است که خانه می‌سازد و سست‌ترین خانه‌ها، خانه عنکبوت است، اگر آنان بدانند.» و در پی این آیه فرموده است: «و ما این مثالها را برای مردم می‌زنیم، در حالی که در این امور نمی‌اندیشند مگر دانایان» منظور از این مثل بیان سستی بنای عنکبوت است، نه استحکام آن در امور چون دقت و انبوهی و لطافت و پردوامی و اعتدال زمینه و طولانی بودن عمر آن که مرور زمان بر آن تأثیر نمی‌گذارد و از دستبرد حوادث محفوظ می‌ماند.» (۴) جاحظ می‌گوید: این آیه از باب مثل است و این سخن نیز چنان که پیشتر اشاره کردیم از درهم آمیختگی اصطلاح بلاغی نشأت گرفته است.

و- روش کنایه: شاید آخرین صورت بیان قرآنی و حدیثی از نظر جاحظ که ما آن را نقل کردیم، بیان کنایی باشد، اگرچه او این کنایه را شرح نکرده است: «به محلّ غایط:

خلا، مذهب، مخرج، کنیف، حشّ (۵)، مرحاض و مرفق گفته می‌شود و تمام این کلمات

(۱) - بقره / ۱۷۱.

(۲) - فرقان / ۷۳.

(۳) - انبیاء / ۴۵.

(۴) - همان مأخذ، ج ۵، ص ۴۰۹.

(۵) - حش به ضم: نخلستان و بوستان، در گذشته عربها هنگام قضای حاجت به این دو پناه می‌بردند. همان مأخذ، پاورقی، ص ۲۹۵. شیوه های تفسیری قرآن، ص: ۳۵۵

کنایه و اشتقاق است و همچنین این کنایه‌ها دلیل بر آن است که اهل ادب به شدت از فرومایگی و بدزبانی گریزانند. از یزیدی «۱» نقل شده‌ست: رجع الرّجل من الرّجیع: «آن مرد از تردید برگشت». ابو العاصی از یونس نقل کرده است که گفت: منظور از «رجیع» تکرار سخن، رفت و بازگشت در سفر و نشخوار لقمه است.

خدای تعالی فرموده است: وَالسَّمَاءِ ذَاتِ الرّجیعِ «۲»، «سوگند به آسمان صاحب باران». شاعر هذیلی به نام متنخل گفته است:

ایض کالرّجیع رسوب اذاما ناخ فی محتفل یختلی «شمشیری است که مانند برکه آب در رفت و آمد می‌درخشد و هرگاه فرودآید و در گوشتها پنهان شود، قطع می‌کند.»

در حدیث آمده است: وقتی که به شام رفتیم، دیدیم که مستراحهایشان را رو به قبله ساخته‌اند، ما در وقت قضای حاجت از قبله منحرف می‌شدیم و از خدا معذرت می‌خواستیم. «۳»

در اینجا اشاره‌ای گذرا به کنایه شده است، بدون آن که تحلیل و یا بررسی ادبی از جنبه‌های استحسانی این کنایه صورت گیرد. جاحظ برخی از کسانی را که تعبیرات کنایی قرآن را تأویل می‌کنند، تخطئه کرده است:

«درباره این سخن خداوند: «گنهکاران به پوستهای خود می‌گویند: چرا به زیان ما

(۱) - ابو محمد یحیی بن مبارک نحوی و لغوی، اهل بصره ساکن بغداد، شاگرد ابو عمرو و خلیل استاد ادب فرزندان یزید بن منصور حمیری و نیز استاد مأمون در سال ۲۰۲ با هفتاد و چهار سال سن در خراسان از دنیا رفت. الحیوان، ج ۵، پاورقی، ص ۲۹۵. م.

(۲) - طارق / ۱۱.

(۳) - الحیوان، ج ۵، ص ۲۹۵-۲۹۶، راغب اصفهانی در المفردات فی غریب القرآن می‌نویسد: «رجع» کنایه از باران است، زیرا ابر باران را بالا می‌برد و سپس آن را برمی‌گرداند. همان کتاب به تحقیق محمد سید گیلانی، چاپ البابی حلبی.

شیوه های تفسیری قرآن، ص: ۳۵۶

گواهی دادید. گفته‌اند: جلود کنایه از فروج است. گویی این شخص توجه ندارد که سخن گفتن پوست بدن از شگفت‌ترین شگفتیهاست.

درباره این سخن خداوند: «عیسی و مادرش به حکم بشریت غذا می‌خوردند» «۱» گفته‌اند کنایه از غایط است. اینها گویی توجه نکرده‌اند که در خود گرسنگی، عجز و ناتوانی، ذلت و تنگدستی و نیز نیاز به غذا نهفته است و همین دلیل برای نشان دادن این که عیسی و مادرش مخلوق خدا هستند، کافی است و نیازی نیست که با سخن گفتن درباره عیسی چیزی ادعا کرد که خداوند از ذکر آن خودداری کرده است. «۲»

بنابراین، این عبارات به اسلوب بیان حقیقی است نه مجازی که زیاد کاربرد ندارد.

این تحقیق جاحظ اگرچه از وجود اختلاف در تعیین نوع اسلوبهای قرآنی حکایت می‌کند، اما این را نیز می‌فهماند که این بررسی از دیدگاه وی از باب بررسی بیانی است که می‌خواهد از طریق نظم قرآنی، اشکال ایرادکنندگان را پاسخ دهد. و یا به منظور روشن ساختن تأویلات نادرستی است که در اینجا آمده است.

در پایان این تحقیق ادبی جاحظ، لازم است با اطمینان اقرار کنیم که این بحثها از کتابی گرفته شده که او درباره احتجاج قرآنی داشته و مفقود شده و روش او در این مباحث، احتجاج و محاوره بوده، در حالی که به بیان عربی آشکار توسل جسته و در شواهد ادبی و سخنان بلیغ قرآن تحقیق کرده است.

پایان بحث

تأویل از نظر جاحظ به دو معنای متضاد آمده است، یکی این که معنای متن، تابع اراده و اندیشه انسان قرار گیرد. دیگری تفسیر لغوی نزدیکی است که معنای لفظ به آن اشاره دارد و این هر دو معنا نزد عقل گرایان و فرقه معتزله، بویژه در مکتب جاحظ مورد پذیرش است، زیرا، گاهی متن، اندیشه اعتزالی را تأیید می کند و این همان تفسیر لغوی نزدیک می باشد، اما اگر متن با اندیشه اعتزال تناقض داشته باشد به معنای نخست

(۱) - مائده / ۷۵.

(۲) - الحیوان، ج ۱، ص ۳۴۴.

شيوه های تفسیری قرآن، ص: ۳۵۷

خواهد بود که با تلاشهای گوناگون سعی می شود، متن پیرو فکر و اراده قرار گیرد.

جاحظ معتقد است که هر متنی قابل تفسیر و تأویل است، زیرا زبان- هر زبانی که باشد- انعطاف پذیر است و تأویل را می پذیرد و این چیزی است که در تاریخ متون کتابهای آسمانی، نخست در تورات و سپس در انجیل و پس از آن در قرآن وجود داشته است. اکنون که ما در صدد تعیین دامنه فعالیت‌های تفسیری جاحظ برآمده‌ایم باید توجه کنیم که دامنه این فعالیتها بسیار گسترده است، زیرا در مرحله نخست، زمینه‌هایی را دربر می گیرد که جاحظ به طور مستقیم در آن، متون قرآن و حدیث را مورد تفسیر و تأویل قرار می دهد. چنان که در مرحله دوم شامل زمینه‌هایی می شود که مستقیماً تفسیر آنها را اراده نکرده، لیکن متون در هر شرایطی که به کار گرفته شده، رنگ معنوی همان شرایط را به خود گرفته است از قبیل رنگ کلامی یا ادبی یا علمی

در این زمینه، ابزارها و هدفهایی وجود دارد، ابزارها برای بررسی متن، و هدفها به منظور فهمیدن معنای این متن.

درباره وسایل و ابزار، نخست جاحظ را می بینیم که متن قرآن را مورد بررسی قرار می دهد و سپس به بیان عواملی می پردازد که متن را به محیط مادی یا معنوی اش مرتبط می سازد. در بررسی ادبی منظورش توثیق متن قرآن- در صورتی که ایرادی بر آن گرفته شود- و نیز تأکید درباره واقعیت حوادثی است که قرآن نقل می کند و سپس اشاره می کند که آنچه موجب نارسایی تفسیر می شود، تمایلات نفسانی مفسر است.

اما در مورد متن حدیث می گوید: برای هر حدیثی زمینه‌ها و شرایط ویژه‌ای است، در حالی که احادیث بدون در نظر گرفتن این شرایط به ما رسیده است.

جاحظ در روش انتقادی خود درباره حدیث، برخی از احادیث را بر حوادث تاریخی که تصدیق کننده آن باشد عرضه می دارد و با این عمل می کوشد آن را به زمان خودش نزدیک سازد و چون متن قرآن در درجه اول وثاقت است و احادیث در معرض جعل و تکذیب قرار دارد، جاحظ به منظور توثیق متن حدیثی، راه اهل حدیث را که

شيوه های تفسیری قرآن، ص: ۳۵۸

راوی را جرح یا تعدیل می کنند، پیموده است، اما تمام کوشش وی برای توثیق حدیث، توجه به متن آن است.

جاحظ درباره متن؛ تحقیقات موفقیت آمیزی داشته است، از جمله در قرآن، موضوع به کار گرفتن این کتاب یک لفظ را در موارد و

سیاقهای مختلف که در نتیجه آن، معنای آن لفظ تغییر می‌یابد، دنبال می‌کند و به بیان معناهایی می‌پردازد که قرآن و حدیث و شعر، آنها را به کار برده است، خواه در این معانی مخالف یکدیگر باشند و خواه موافق و بعضی از تفاسیر ادبی آیه را از این موضوع قرار داده است و همچنین آنچه را که در معنای متن قرآن نهفته است یعنی آگاهی روشن نسبت به نفس انسانی و احساس دقیق نسبت به خطرات نفس و حرکات آن، به دست آورده است. او دیدگاه خود درباره تفسیر نقلی را بر این اساس قرار داده است که ساختار سخن، نشانگر معنای آن باشد. همچنین جاحظ در قرآن، از موضوعاتی که هماهنگ با یکدیگر است آگاهی داشته و به همین دلیل، شایسته است که به تفسیر آنها پرداخته شود.

جاحظ در متون حدیثی با استفاده از روشهای مختلف، به تأویل آنها پرداخته است که برخی از این روشها عبارتند از مقایسه کردن میان متن حدیث و متن قرآن و یا میان احادیثی که متن روشنی دارند و نیز احادیث دیگری که جنبه اجمال دارند و یا احادیث را با تاریخی که محتوای آنها را تأیید می‌کند تطبیق می‌دهد و گاهی هم احادیث ناسازگار و متضاد را که خود حکایت از جعلی بودن دارند یاد می‌کند و یا معانی آنها را از نظر عقلی مورد بررسی قرار می‌دهد

اما نتایج و اهدافی که از این احادیث به دست می‌آورد گوناگون است

جاحظ که یکی از بزرگان معتزله است، هدفش از تفسیر متن قرآن این بوده است که از تأویل متن قرآن به نفع اندیشه اعتقادی عموم یا مذهبی خاص، کمک گیرد. از این رو، روش تحقیقی خود را با توسل به نص برقرار کرده و با مخالفان مذهب خود، چه مسلمان و چه غیرمسلمان به جدال برخاسته و اشکالاتی را که از جانب دهریها یا مجوسیهها یا اهل کتاب بر اسلام وارد شده، رد کرده است. جاحظ همچنین به وسیله متن،

شیوه های تفسیری قرآن، ص: ۳۵۹

با ملی‌گرایان که نخست نژاد عرب و در مرحله بعد دین اسلام را مورد حمله قرار می‌دادند به مقابله برخاست.

جاحظ فرزند راستین عصر خود بود و در آن عصر که فلسفه با علم درهم آمیخته بود، بر اساس نظریه خود موقعیتی برای انسان در جهان هستی تعیین کرد که می‌توان در آینه وجود انسان، آیاتی از عظمت آفریننده را مشاهده کرد و از آنها به معارفی پی‌برد که ابزار علمی را در دسترس او قرار می‌دهد و او به وسیله این ابزار، متن قرآن را بهتر می‌فهمد.

جاحظ هرگز نکوشید که قرآن را بر علم تطبیق دهد، با این که بهره فراوانی از علم داشت و از دانشمندان زمان خود به شمار می‌رفت. در عین حال از انسان می‌خواست که از آگاهیهای علمی خود استفاده کند تا از برکت آن، در دنیا خوشبخت شود و در آخرت اجر و ثواب فراوان به دست آورد.

سومین هدف جاحظ از تفسیر متن قرآن، این بود که چون در زمان وی روایتهای داستانی که بسیار از آنها اساطیر و خرافات بود، نقل می‌شد، تصمیم گرفت عقل را از ناخالصیها و اختلافها، پاک سازد. از این رو، راویان و روایتهای آنان را مورد طعن و ریشخند قرار داد و تنها اندکی از روایتهای داستانی را بر اساس طریقه خودش در قرآن، معتبر دانست و مقصود او از این داستانها، پند و موعظه و یادآوری و گسترش خیر در نفس انسان بود که او را با توشه روحی مجهز سازد تا در مبارزاتش از آن کمک بگیرد.

بالاترین هدف جاحظ در پژوهشهای حدیثی‌اش توثیق نص حدیث و تأیید محتوای آن است. البته پس از آن که ساختارش روشن شده باشد.

پس از فهم معنای حدیث نوبت به جنبه ادبی آن می‌رسد. راجع به جنبه ادبی از دیدگاه جاحظ می‌بینیم که اولاً وی دارای اندیشه‌ای گسترده است و ثانیاً به مقایسه نصوص با یکدیگر می‌پردازد.

از لحاظ فکری، او به اعجاز قرآن معتقد است و در حدیث، پیرو رأی صاحب حدیث درباره بیان است. و در این مرحله نقش جدل و تحلیل عقلی، بسیار مهم است،

شیوه های تفسیری قرآن، ص: ۳۶۰

زیرا از دیدگاه عقلی این سؤال مطرح می‌شود که آیا قرآن معجزه است و اعجاز چگونه و به چه چیز تحقق می‌یابد؟ در حدیث نیز این سؤال مطرح می‌شود که آیا پیامبر که صاحب حدیث است، این بیان را می‌پذیرد و از این گفتار هدفی دارد یا چنین چیزی نیست؟

جاحظ به منظور پاسخ به این پرسشها، فضایی ادبی و روانی را به تصویر کشیده که در آن، به نظم قرآن تحدی شده است. و درباره این موضوع، نظریات مختلفی عرضه داشته، بویژه در مسأله صرفه که تفسیری خاص برای آن بیان کرده است. البته تمام این امور برخاسته از دانش عمیق و ذوق ادبی و عربی وی است.

جاحظ درباره ارزش نطق و بیان، از پیامبر صلی الله علیه و اله نقل کرده است که فرمود: زیبایی در زبان است و بیان نوعی از سحر است و آن حضرت به شعر و شاعران ارج می‌نهاد و تکلف در سخن را عیب می‌دانست. ناخشنودی او از سجع، ناشی از این بود که تکلف را دوست نمی‌داشت و یا از ابطال حق می‌ترسید.

در این جا، جاحظ دو چیز را روشن می‌کند: یکی تأثیرپذیری از متون قرآن و حدیث که ویژه خود اوست و دیگر آنچه ویژه گذشتگان است، به این صورت که آنان به هر متنی که برکنار از قرآن و حدیث بود، عیب می‌گرفتند. آخرین نظریه عقلی که ما بدان رسیدیم این است که متن قرآن معجزه است و متن حدیثی هم از منبعی برخاسته که جایگاه بلند در بیان دارد.

جاحظ ما را از این سخن که جنبه عقلی در آن غلبه دارد، به سخن دیگری منتقل می‌کند که بهره ادبی در آن فراوان است، زیرا وی به بررسی نظریه نظم از بعد تحلیلی و ساختاری آن می‌پردازد، تا آن را با متون قرآن و حدیث مطابقت دهد.

در زمینه تحلیل، جاحظ یک بحث طولانی را آغاز کرده که جنبه‌های لغوی زیباشناختی و عقلی و معنایی را دربرمی‌گیرد، و از آنها به‌طور کوتاه و گذرا سخن گفته است. اما توجه وی به لفظ، نشان می‌دهد که معانی نامحدود و الفاظ محدود است. بنابراین، سخن جاحظ درباره لفظ یا معنا در زمینه تحلیل بلاغی بیانگر نقش هریک از آنها در امور ادبی است.

شیوه های تفسیری قرآن، ص: ۳۶۱

جاحظ از لحاظ ساختاری، با نگرشی کلی و فراگیر به کار ادبی می‌نگرد و لذا شعر از نظر او، یک ساختار هنری و گونه‌ای از تصویر ذهنی است.

جاحظ نظم ادبی را مانند یک پیکر فرض کرده که لفظ به جای بدن و معنا همچون روح آن است. سپس وی چنین اظهار نظر می‌کند که متن قرآن از جهت شکل ظاهری و نیز از بعد معنوی با تمام گونه‌های ادبی معروف فرق دارد. بنابراین، نظریه ادبی او درباره قرآن این است که قرآن، قرآن است و اعجاز آن در نظم و ساختارش پنهان می‌باشد. این نظریه را عبد القاهر جرجانی در کتاب دلائل الاعجاز و اسرار البلاغه خود با رنگ فلسفی پذیرفته و زمخشری در کشاف با موفقیت آن را به کار برده است.

سپس جاحظ با توجه به آگاهی و شناختی که از متون دارد، نکاتی را مد نظر قرار داده و با تطبیق قاعده بلاغی: «هر سخن را جایی است» بر بیان قرآنی، چنین نظر می‌دهد که قرآن، حالتهای روحی و عقلی و اجتماعی مخاطبان خود را رعایت می‌کند و گستره بیانهای قرآنی و حدیثی برطبق ذوق مخاطبان و حس ادبی آنهاست. او می‌گوید: قرآن عین الفاظ مخاطبان و یا معناهایی را که ملازم آنها باشد، برمی‌گزیند.

او درباره متن حدیث یا قرآن، گاهی موضع انفعالی می‌گیرد و به اظهار تعجب اکتفا می‌کند و یا نشانه‌ای از بلاغت را بیان می‌کند و متون را به عنوان شاهد می‌آورد.

آن‌گاه جاحظ، سخنان پیامبر صلی الله علیه و اله را مورد بررسی قرار می‌دهد و این بررسی از دیدگاه علم بیان، بر سه عنصر استوار است: خود متن، گوینده و شنونده آن. و در این امور میان سخنان پیامبر صلی الله علیه و اله و دیگر متون ادبی مقایسه می‌کند.

ویژگی بیان رسول اکرم صلی الله علیه و اله ایجاز است که یک روش بلاغی به شمار می‌رود.

سپس جاحظ با برداشتی که خودش دارد، و نیز با برداشتی که محققان مخالف وی در بلاغت دارند به جستجوی اقسام بیان پرداخته و آن را به شش صورت تقسیم کرده است. ما از این بررسی ادبی جاحظ به چند مطلب پی می‌بریم:

۱- جریان کلامی- بلاغی، امری است روشن، زیرا ما این آمیختگی کلام و ادب را آنجا می‌بینیم که جاحظ در هنگام بیان متون، از یکسو دارای ذوق خدادادی است و از

شیوه های تفسیری قرآن، ص: ۳۶۲

سوی دیگر در بحث و تحقیق، کاملاً بی‌طرفی را رعایت می‌کند. از این رو، بسان یک ادیب، به روایت افسانه‌ای صورت ادبی می‌دهد، و حتی در خلق حکایات ادبی سهم دارد. چنان‌که در رساله تربیع و تدویرش این موضوع را مشاهده می‌کنیم. وی با دید واقع‌گرایی به بررسی این حکایت افسانه‌ای که به تأویل دینی سرایت کرده است می‌پردازد و به شدت آن را مورد انتقاد قرار می‌دهد و ردّ می‌کند و چون او فردی ادیب است، جعل حدیث و نسبت دادن آن را به هر کس که بخواهد رومی‌داند، تا به موضوع واقعی و حیاتی، صورت ادبی بخشد. و در عین حال، چون یک عالم دینی است، شیفته تأمل در وثاقت حدیث و معتبر بودن راوی می‌باشد.

نشانه این آمیختگی ادب و کلام از نظر جاحظ، آن است که او در مسائل ادبی جایگاهی میانه اختیار کرده و تحت تأثیر مکتب فلسفی ارسطو و کسانی که راه او را رفته‌اند، قرار گرفته است، زیرا او معتقد است که فضیلت، در میانه دو نکوهش قرار دارد.

جاحظ یک نمونه ادبی می‌آورد و سپس آن را با مصادیقش تطبیق می‌کند. از این رو، به گزینش لفظ و دوری از زیاده‌روی در اصلاح آن و افراط در جستجوی لفظ غریب المعنا سفارش می‌کند. این عقیده او، حدّ میانه دو اندیشه است:

نخست این که بهترین سخن، سخن اصلاح شده است. دوم آنچه مایه کاستی سخن می‌شود تصنع و تکلف است که واقعا نمونه آن را می‌توان در نزد گروهی از نویسندگان پیدا کرد.

جاحظ نمونه می‌آورد که بلاغت در همخوانی الفاظ با اغراض، از طبیعت آدمی مایه می‌گیرد و حقیقت لغوی بلاغت این است که مطلب به خوبی و درستی بیان شود، زیرا هر سخن جایی و هر کار شکل ویژه خود را دارد. لذا وی نمونه واقعی این مطلب را در سخنان گذشتگان و عربها پیدا می‌کند. جاحظ به زیبایی و زشتی، واقع‌بینانه می‌نگرد.

لفظ زیبا به دلیل این که ارزشهای واقعی معانی را تغییر می‌دهد فریبنده است، چنان‌که لفظ قبیح به سبب این که در جان آدمی رسوخ می‌کند نیز دلفریب است و حتی گفتار گوینده برای خودش نیز فریبنده است، زیرا طبیعت انسان چنین اقتضا می‌کند که

شیوه های تفسیری قرآن، ص: ۳۶۳

خود او و نیز آنچه از او صادر می‌شود در نظرش زیبا و خوب جلوه کند.

یکی از نشانه‌های دو بعدی یعنی کلامی و ادبی بودن بحثهای جاحظ، این است که وقتی اشکال‌کنندگان بر عبارت قرآنی، طعن می‌زنند و می‌گویند: قرآن کتاب علم ماده و علم اسلوب است، بر خود لازم می‌داند که با دو سلاح علم و ادب از قرآن دفاع کند. در بحث از روشهای سخن گفتن، نظریه بی‌طرفانه او را درباره ایجاز بیان داشتیم. او معتقد است که سخن طولانی یا کوتاه، معیار تشخیص ایجاز نیست، بلکه ایجاز، سخنی است که نه آن مقدار حذف داشته باشد که موجب ابهام معنایی شود و نه از مقدار ضرورت بیشتر باشد. یکی از نمونه‌های آمیخته شدن ادبیات و منطق، در سخن جاحظ، درباره تشبیه است. بدین ترتیب که گاهی در چیزی، اندک شباهتی به چیز دیگری پیدا می‌شود و این امر، این دو چیز را از حدّ و احکام خودشان بیرون نمی‌کند و نمونه این موضوع، در انواعی از تشبیه که اطراف آنها از موادّ همین جهان هستی می‌باشد وجود دارد.

نخستین چیزی که از سخن جاحظ می‌فهمیم این است که بلاغت هرچند با اندیشه کلامی توأم گردد، به این معنا نیست که حقایق

کلامی در بلاغت جمع شده است و نیازی به متن ادبی ندارد و نیز جاحظ قواعد منطقی یا فلسفی را در متن ادبی، میزان زیبایی سخن قرار نمی‌دهد و شیفته تقسیمات و تفریعات هم نیست، امّا این که از نظر جاحظ بلاغت با کلام درهم آمیخته است، مطلب درستی است، زیرا زمینه، زمینه دفاع استدلالی از دین و صحنه، صحنه دفاع از دین، کتاب و حدیث است. در این جا باید پرسید چرا جاحظ این روش را در پیش گرفته است؟ جواب این است که او باید این روش را در پیش می‌گرفت، زیرا رسالت معتزله، دفاع از متن قرآن در چهارچوب دین اسلام و در محدوده برداشت معتزله از اصول آن است. بنابراین، تحقیقات بلاغی وسیله‌ای است برای این که عبارتها و استدلالها در بهترین صورتهای ادبی ساخته شود تا بر دلها اثر بگذارد و نیز ابزار دفاع از متونی می‌باشد که نشانگر روشها و اسلوبهای عربی است. مطلب دومی که از سخنان جاحظ مشاهده می‌کنیم، نوسان اصطلاحات بیانی شیوه های تفسیری قرآن، ص: ۳۶۴

است، چرا که وی فرقی میان فصاحت و بلاغت نمی‌گذارد، امری که از آمیختگی مفهوم این دو، نزد وی حکایت می‌کند و نیز همانند راویان زمان خود، بدیع را، صورتی از بیان به شمار می‌آورد و تمام مثلثایی که بیان کرده، از مصادیق بلاغت است نظیر تشبیهی که ادات آن حذف شده باشد. و آنچه دیگران از باب استعاره یا کنایه یا تشبیه تمثیلی دانسته‌اند، او در باب مثل آورده است.

در وحله سوم، جاحظ را می‌بینیم که از لحاظ زیباشناسی و ادبی درباره صور بیانی به تفصیل سخن نگفته، بلکه تلاش کرده است به وسیله آنها از متون قرآنی و حدیثی دفاع کند و نیز برای اثبات عربی بودن تعبیرات قرآن و حدیث به نصوص ادبی استناد کرده است.

در نتیجه، برای ما ثابت شد که بیشتر اظهار نظرهای ادبی جاحظ درباره قرآن و حدیث، پیرامون دفاع از قرآن دور می‌زند و این نظرات به خصوص از کتاب وی: الاحتجاج لنظم القرآن که از بین رفته، گرفته شده است و آنچه ما انتخاب کرده‌ایم، گرفته شده از دو کتاب وی: البیان و الحیوان است که از آخرین تألیفات او به شمار می‌رود.

سرانجام باید گفت: شخصیت جاحظ با تمام خصوصیات و دقیقترین جزئیاتش، از لحاظ، علم، ادب، کلام، زیباشناسی، تجربه و عمق بینش، استدلال، مناظره، زیبایی‌شناسی و همه ابعاد، از طریق این تحقیق به خوبی آشکار می‌شود و می‌درخشد و ما به خاطر پرهیز از اطاله بحث به مختصری از آن اکتفا کردیم.

شیوه های تفسیری قرآن، ص: ۳۶۵

بخش پنجم طبری و شیوه تفسیر روایی قرآن

اشاره

شیوه های تفسیری قرآن، ص: ۳۶۷

مقام علمی طبری

منابعی که به شرح حال پیشوای مفسران، محمد بن جریر طبری پرداخته‌اند، تاریخ ولادت او را اواخر سال ۲۲۴ یا آغاز ۲۲۵ یاد کرده و زادگاهش را، شهر آمل که مرکز طبرستان به حساب می‌آمده دانسته‌اند.

هرچند نسبت دادن خصوصیات فرد به ویژگیهای محیط طبیعی، کاری منطقی به نظر نمی‌آید، لیکن واقعیت ما را بر آن می‌دارد که

نمونه‌هایی از ویژگیهای طبیعی سرزمینی را که طبری در آن رشد یافته و خود، آن را بیان کرده، پیدا کنیم، چنان‌که در آینده آن را شرح خواهیم داد.

تاریخ‌نویسان جغرافیدان می‌گویند: سبب نامگذاری این سرزمین به طبرستان (تبرستان) این است که سرزمینی کوهستانی و چشمه‌سار بوده و مردمی جنگجو داشته و سلاح آنان غالباً طبر (تبر) بوده است. سرزمینی که چنین وضعیتی داشته باشد، ناگزیر مردمش سختکوش و صبورند، و حالات روحی آنان، متناسب با وضعیت جسمانی آنهاست.

چنین بر می‌آید که مردم این سرزمین، از پیروان سرسخت اهل بیت علیهم‌السلام بوده‌اند و این موضوع را بسیاری از جغرافیدانان عرب نقل کرده‌اند؛ لیکن ما در این‌جا به داستانی که قهرمان آن طبری بوده و یکی از شاگردانش نقل کرده، قناعت می‌کنیم.

عبد‌العزیز پسر محمد طبری گوید: گروهی از دوستان ما به من خبر دادند که روزی، پیر مردی را دیدند که پیش طبری آمد. او به احترام آن پیر مرد بلند شد و او را گرامی داشت و سپس گفت:

شیوه های تفسیری قرآن، ص: ۳۶۸

این مرد به خاطر من دشواریهایی را تحمل کرده و از این بابت، حق بسیاری به گردن من دارد. من وقتی وارد سرزمین طبرستان شدم که نکوهش ابو بکر و عمر در این سرزمین رواج داشت. اهل سنت از من خواستند که فضایل آنها را بیان کنم. من این کار را انجام دادم، اما حاکم آن‌جا از این عمل ناخشنود شد و به جستجوی من پرداخت. این شیخ که از ماجرا آگاه شده بود به من خبر داد که تو را می‌جویند. من پنهانی از شهر گریختم و این مرد به دست حاکم افتاد و به خاطر من هزار ضربه شلاق بر او زدند.

هرچند شرح حال بزرگان ما با افسانه‌ها در آمیخته و داستانهایی خیالی درباره آنان نقل شده است اما این خیال‌پردازیها، بیانگر یک واقعیت نیز هست.

طبری روایتی را درباره خودش - وقتی که مادرش او را در شکم داشته - چنین نقل کرده است: پدرم درباره من خواب دیده بود که من پیش روی رسول خدا ایستاده‌ام در حالی که فلاخن و سنگ در دست دارم و جلو روی آن حضرت سنگ می‌پرانم. وقتی پدر خواب خود را برای مردی که تأویل خواب می‌کرد، نقل کرد، او گفت: این پسر تو، وقتی که بزرگ شود از علمای دین و مدافعان شریعت نبوی خواهد شد. از این رو، پدرم مرا از همان دوران کودکی در فراگیری دانش کمک فراوان می‌کرد.

این خواب اشاره است به آنچه از این فرزند انتظار می‌رفت، زیرا نشان دهنده وضعیت محیطی است که این جوان با استعداد در آن رشد و نمو کرده است.

در نقل این تأویل خواب جز به بخشی از عمرش که آن را در راه خدا گذرانده اشاره دیگری نمی‌شود. به هر حال، طبری خود، خطوط این مرحله پرورش دینی‌اش را برای ما ترسیم کرده، چنین می‌گوید: در سن هفت سالگی قرآن را حفظ کردم و در هشت سالگی برای مردم نماز خواندم و در نه سالگی به نوشتن حدیث پرداختم.

هنگامی که محمد بن جریر طبری به حد بلوغ رسید، سفرهای علمی خود را از دورترین بلاد شرق اسلامی به سوی غرب آن آغاز کرد. آغاز سفر وی به سرزمین ری و نواحی آن بود؛ و در آن علم حدیث را از محمد بن حمید رازی و مثنی بن ابراهیم ابلی آموخت. او خود، چنین می‌گوید:

شیوه های تفسیری قرآن، ص: ۳۶۹

ما حدیث را از ابن حمید می‌نوشتیم و او هر شب چندین مرتبه پیش ما می‌آمد و آنچه نوشته بودیم از ما می‌پرسید و مجدداً آنها را بر ما می‌خواند.

چیز دیگری که در منطقه ری برای طبری میسر شد این بود که علم تاریخ را از محمد ابن احمد بن حماد دولابی آموخت، در حالی که برای حضور منظم در جلسات درس حدیث ابن حمید نیز سعی فراوان داشت. در این باره طبری خود می‌گوید: پیش احمد بن

حمّاد دولابی که در یکی از دهات ری بود می‌رفتیم و همین که درس تمام می‌شد، مانند دیوانگان دوان‌دوان برمی‌گشتیم تا در جلسه درس ابی حمید شرکت کنیم.

روایات حاکی از آن است که طبری بیش از صد هزار حدیث از ابن حمید نوشته است.

مرحله دوم زندگانی علمی او در عراق آغاز شد. او در این دوره برای آموختن حدیث به بغداد می‌رود تا از درس احمد بن حنبل استفاده کند، امّا پیش از آن که به بغداد برسد، متوجه می‌شود که ابن حنبل از دنیا رفته است. لذا از آن‌جا به واسط می‌رود و در آن‌جا علم قرائت را از سلیمان طلحی و حدیث را از گروهی آموخت که فاضلترین آنان ابو کریب محمد بن علاء همدانی از بزرگترین علمای سختکوش حدیث بود، چنان که طبری از رفتار وی با شاگردانش، چنین می‌گوید:

روزی با طلباب علم حدیث به در خانه‌اش رفتیم. سرش را از دریچه خانه بیرون آورد، وقتی دید که دانشجویان اجازه ورود می‌خواهند، فریاد زد: کدام یک از شما آنچه از من نوشته حفظ دارد؟ دانشجویان به یکدیگر نگاه کردند و آنگاه به من نظر انداختند و گفتند: آیا تو هرچه نوشته‌ای حفظ داری؟ گفتم آری. رو به استاد کردند و گفتند: از این جوان بپرس. وقتی از من سؤال کرد، پاسخ او را درست گفتم. پس سؤالات زیادی از من کرد تا حدی که موقعیت مرا پسندید و گفت وارد شو. پس من وارد شدم و از احادیث خود به من آموخت. چنان که نقل می‌شود بیشتر از صد هزار حدیث از ابو کریب شنید.

طبری در بغداد توقف می‌کند و علم قرائت را از احمد بن یوسف تغلبی؛ و فقه شافعی را از حسن بن محمد صباح زعفرانی و ابو سعید اصطخری فرامی‌گیرد. طبری در بغداد علم لغت و شعر را از بزرگانی فراگرفت که تاریخ نام برخی از آنها را برای ما ثبت کرده است،

شيوه های تفسیری قرآن، ص: ۳۷۰

از جمله ثعلب می‌گوید: مدت‌ها پیش از آن که مردم زیادی دور مرا بگیرند، ابو جعفر طبری اشعار شعرا را پیش من آموخت. استاد به شاگردش می‌بالد چنان که روایت ابو بکر بن مجاهد به آن اشاره می‌کند. او می‌گوید: روزی ابو العباس از من سؤال کرد: در نواحی شرق بغداد چه کسی از دانشمندان علم نحو نزد شما باقی مانده است؟ گفتم: علما همه مرده‌اند. گفت: آیا سرزمین شما از علما به کلی خالی شده است؟ گفتم: آری بجز طبری که مرد فقیهی است. گفت: ابن جریر را می‌گویی؟ گفتم: آری. گفت او از دانشمندان بزرگ مذهب کوفیان است. ابو بکر می‌گوید این سخن از ابو العباس، بسیار مهم است، زیرا او سختگیر و بد اخلاق بود و کمتر به مهارت علمی کسی گواهی می‌داد. طبری از بغداد به مقصد شام بیرون رفت و در آن‌جا به عباس بن ولید بیروتی مقری برخورد و تمام قرآن را به روایت شامیان از او آموخت. از اخباری که درباره زندگانی طبری نقل شده تعداد بسیار کمی، حاکی از انتقال و اقامت او به شهر شام است. اخباری به ما رسیده که اشاره دارد، او در سال ۲۰۳، اوایل دوران احمد بن طولون به مصر رسیده و مدتی در فسطاط زیسته و سپس از آن‌جا به شام عزیمت کرده است. این اخبار حاکی از آن است که وی در سال ۲۵۶ از شام به مصر برگشته و در آن‌جا با مالک نزد شاگردان عبد الله بن وهب تعلیم یافته و فقه شافعی را نزد بزرگان آنها از جمله ربیع بن سلیمان مرادی و محمد بن عبد الله ابن حکم و برادرش عبد الرحمان و نیز اسماعیل بن ابراهیم مزنی آموخته و اسماعیل در تعدادی از مسائل از جمله مسأله اجماع با او مخالفت کرده است. سرانجام طبری پس از آن که در بغداد به تحصیل فقه مذهب شافعی پرداخت و تحقیقات خود را در مصر به پایان رساند، از میان آرای فقها نظریه‌ای را برطبق اجتهاد خود برگزید.

طبری درباره استقبال علمی که در مصر از وی می‌شود اظهار می‌دارد که وقتی داخل مصر شد، همه علمای مصر به ملاقاتش آمدند و درباره تحقیقات علمی‌اش او را آزمایش کردند.

از جمله کسانی که آن زمان در آن‌جا بود، ابو الحسن علی بن سراج مصری است که مردی ادیب و بافضیلت بود و هر دانشمندی که داخل شهر فسطاط می‌شد به

شيوه های تفسیری قرآن، ص: ۳۷۱

جستجوی او می‌پرداخت و چون آوازه طبری در مصر پیچید، ابن سراج به دیدار او آمد و دریافت که وی دانش فراوانی دارد. و به هر سؤالی پاسخ مناسب می‌دهد، از جمله درباره شعر طرمح بن حکیم از او سؤال کرد و با این که در مصر کسی این شعر را در خاطر نداشت، اما متوجه شد که طبری آن را حفظ دارد. از او خواست که به وی کمک کند و واژه‌های مشکل آن را تفسیر کند. طبری پذیرفت و شیخ هم از بیت المال در جامع شهر به او کمک می‌رساند و نیز در مصر با عالم تازه‌وارد، محمد بن اسحاق بن خزیمه روبه رو شد و نوشته او را در سیره خواند و آن را از منابع کتاب تاریخ خود قرار داد.

طبری پس از مصر به بغداد و از آن‌جا به طبرستان می‌رود. و برای دومین بار به بغداد بازمی‌گردد و سپس می‌شنویم که در سال ۲۹۰ هجری در طبرستان می‌زیسته است و آنگاه چیزی نمی‌گذرد که بغداد او را به سوی خود می‌کشد و از آن تاریخ به این شهر رفته و تا اواخر زندگی اش در آن‌جا مانده است.

مهارت‌های علمی طبری

اشاره

زمانی می‌توانیم به مهارت علمی دانشمندی دست یابیم که از شرایط پایه‌ریزی و نیز روش‌های علمی شاگردانش آگاهی یابیم. همه این مسائل از اخباری که درباره شرح حال طبری نقل شده به دست می‌آید. ما در این‌جا به روایاتی می‌پردازیم که مهمترین اصول فکری و علمی طبری را روشن می‌سازد:

الف- مهارت طبری در قرائت و علوم قرآن

روایاتی در دست است که موضوع دانش طبری را در علم قرائت و برجستگی او را در تلاوت قرآن روشن می‌سازد: ابو علی طوماری می‌گوید: در شب ماه رمضان هنگام مراسم نماز تراویح، در برابر ابو بکر بن مجاهد چراغدار بودم. یکی از شبهای دهه آخر ماه رمضان از خانه‌اش بیرون آمد و ما همراهش بودیم. او به مسجدش رفت و به راهش ادامه داد بر در مسجد طبری رسید، در حالی که طبری مشغول خواندن سوره الرحمان بود. ابو بکر ایستاد و به قرائت شيوه های تفسیری قرآن، ص: ۳۷۲

طولانی او گوش فراداد و سپس به جانب مسجد خود برگشت. به او گفتم: استاد! مردم را به انتظار گذاشتی و برای شنیدن قرائت این مرد آمدی؟ گفت: ای ابو علی ساکت باش! گمان نمی‌کنم خداوند انسانی را مانند طبری که چنین زیبا قرآن را تلاوت می‌کند، آفریده باشد.

شاگردش عبد العزیز طبری می‌گوید: به دلیل قرائت دلربای طبری، مردم از دور و نزدیک آهنگ او می‌کردند تا به امامت وی نماز بخوانند و به قرائت و تجوید او گوش فرادهند.

ب- مهارت طبری در حدیث

ابن خلکان که طبری را به امانت در حدیث توصیف کرده، به این مهارت اشاره می‌کند و پیش ابن خلکان، خطیب بغدادی در حق وی چنین گفته است: او روایتها و راه‌های آن و نیز درست و نادرست و ناسخ و منسوخ آنها را خوب می‌شناخت. در خبری که هم‌اکنون بیان خواهیم کرد، نیرومندی طبری در حدیث روشن می‌شود، روایت شده است: وقتی که او در راه طبرستان از دینور عبور

می‌کرد، بعضی از علما او را فراخواندند و مناظراتی میانشان اتفاق افتاد. بعدها عبد الله بن حمدان ادعا کرده بود که او بر طبری هشتاد و پنج حدیث را غریب «۱» شمرده است و طبری بر او هجده حدیث را. اما ابو بکر دینوری که از دانشمندان و حافظان حدیث بوده است، ابن حمدان را تکذیب کرد. و در توضیح این که چگونه مغلوب خود را غالب پنداشته و فضیلتی را که استحقاق نداشته به خود نسبت داده. چنین گفته است: طبری نزد ما آمد. پس کسای، او و دیگر علما را فراخواند. من و ابن حمدان نیز حاضر بودیم، طبری بر ابن حمدان، هشتاد و سه حدیث را مورد اشکال قرار داد، ولی ابن حمدان بر او تنها هجده حدیث را غریب

(۱) - اصطلاح غریب الحدیث بر سه گونه است: الف - غریب الالفاظ حدیثی است که در متن آن لفظ مشکلی به کار رفته باشد و در این فن کتابها نوشته شده که در آنها لغت مشکل حدیث شرح داده شده است.

ب - غریب المتن حدیثی است که در طبقه اول فقط یک نفر آن را نقل کرده باشد.

ج - غریب السند همان غریب المتن که به طریق دیگر معروف باشد. علم الحدیث، استاد شانه‌چی، چاپ سوم، ص ۱۵-۵۳. م. شیوه های تفسیری قرآن، ص: ۳۷۳

شمرده. احادیث غریبی که ابن حمدان بر طبری می‌خواند نارساتر از احادیثی بود که طبری بر او می‌خواند، زیرا هرگاه ابن حمدان حدیث غریبی را نقل می‌کرد، طبری می‌گفت: این از فلاں جهت، خطاست و من این حدیث را بر زبان جاری نمی‌کنم و لذا ابن حمدان شرمنده می‌شد و سخن خود را قطع می‌کرد.

ج - مهارت طبری در فقه

: خطیب بغدادی در سخن بلیغی حق مهارت فقهی طبری را خوب ادا می‌کند. او چنین می‌گوید: طبری پیشوایی بود که گفتارش حکم داور را داشت و به رأیش مراجعه می‌شد. او به اقوال صحابه و تابعین و نیز مخالفان در احکام و مسائل حلال و حرام که پس از آنها بودند علم و آگاهی داشت. ابو العباس بن سرریج نیز در این زمینه می‌گوید: محمد بن جریر طبری فقیه جهان بود. طبری مدت زمانی به مذهب شافعی زیست. سپس برای خود مذهبی خاص برگزید و اندیشه فراگیر فقهی‌اش بر آن مبنا قرار گرفت و در کتاب لطیف القول فی احکام شرایع الاسلام دلایل مذهب خود را تشریح کرده است. بعضی از شاگردانش نیز از مذهب او پیروی کردند و به ترویج و دفاع از آن پرداختند. امّا بعد از قرن چهارم هجری مذهبش از رواج افتاد و پیروانش از بین رفتند. اگر چه کتابهایی که طبری در آرا و اندیشه‌های خود نوشته از بین رفته است، امّا آنچه را در کتاب خود به نام اختلاف الفقهاء آورده، اندیشه‌هایش را به ما منتقل می‌کند. علاوه بر این، تفسیر وی درباره قرآن و گفته‌های فقها و شرح حال نویسان بهترین منبع درباره اوست.

جایگاه فقهی او آن‌چنان برجسته است که هم‌عصرانش از او به فقیه یگانه تعبیر می‌کنند. چنان‌که روایت شده است: خلیفه مکتفی (بالله) خواست چیزی را در موردی وقف کند که تمام فقها بر صحت آن اتفاق داشته باشند و در آن خلافتی نباشد. علمای زمان او اجماع کردند بر این که هیچ‌کس جز ابن جریر طبری قادر بر چنین امری نیست. پس خلیفه او را دعوت کرد. او نیز کتابی در این زمینه نوشت. خلیفه دستور داد به او جایزه نفیسی بدهند، امّا طبری از قبول آن خودداری کرد.

د - مهارت طبری در لغت

: در صفحات قبل سخن استاد طبری - ثعلب - را درباره وی بیان کردیم. این‌جا شایسته است به گواهی شاگردش عبد العزیز طبری

اشاره کنیم که

شيوه های تفسیری قرآن، ص: ۳۷۴

می گوید: فضیلت ابن جریر طبری در علم لغت و نحو بسیار زیاد بود، چنان که از التفسیر و از کتاب دیگرش التهذیب این امر روشن می شود.

ه- مهارت طبری در تاریخ

: در این باره آنچه از زبان یکی از دانشمندان معاصرش به نام ابو الحسن عبد الله احمد بن محمد مغلس - که در علم و دانش از بزرگان زمان خود بوده است - گفته شده ما را بسنده است. او می گوید: راجع به تاریخ هیچ کس مانند طبری کار نکرده است. من گمان می کنم که آنچه ابو جعفر از محفوظات خود تا آخر عمرش فراموش کرده به اندازه معلوماتی است که فلانی در طول عمرش حفظ داشته است و در توضیح واژه (فلانی) یکی از بزرگان اهل علم را نام برده سپس می گوید: تاریخ طبری در دنیا از کتابهای بی مانند است. این کتاب جامع بسیاری از علوم دین و دنیا است و حدود پنج هزار صفحه است. به علاوه تمام شرح حال نویسان گسترده اندیشه تاریخی طبری را ستوده اند.

و- مهارت طبری در فلسفه

: هر کس کتابهای طبری بویژه تفسیر بزرگ او را مطالعه کند، او را مردی استدلالی، آگاه به انواع مناظره و توانا به روشهای منطقی خواهد یافت.

لیکن ما در صددم که برداشتها و نتیجه گیری های صریح شرح حال نویسان را درباره طبری به دست آوریم. شاگردش ابن کامل نقل می کند که کتاب فردوس الحکمه از علی بن زین طبری را در شش جزء نزد طبری دیده است که در حال بیماری آن را مطالعه می کرده و با شنیدن از خود مؤلف آن را تحریر کرده است.

ز- مهارت طبری در دانشهای گوناگون

: طبری راجع به آگاهی خود از علم عروض می گوید: روزی مردی پیش من آمد و مساله ای در علم عروض از من پرسید. از آن جا که در این باره مطالعه قبلی نداشتم، به او گفتم: فردا بیا. بنابراین، از دوستی که داشتم کتاب عروض خلیل بن احمد را درخواست کردم و برایم آورد و یک شب آن را مطالعه کردم.

اول شب از عروض بی خبر بودم، ولی صبح به علم عروض مسلط شدم. آنچه از این خبر استفاده می شود این است که طبری از آموختن هر علمی که لازم تشخیص می داد، خودداری نمی کرد. از باب نمونه در کتاب تفسیرش شواهدی بر آگاهی او از بلاغت

شيوه های تفسیری قرآن، ص: ۳۷۵

عربی و تبحرش در ادبیات عرب می بینیم و نیز در رویدادهای زندگانی اش چیزهایی را مشاهده می کنیم که از مهارت وی در علم طب حکایت می کند. حق این است که هیچ کس تشنه تر از علما نسبت به علم نیست و طبری هم یکی از آنهاست.

آثار علمی طبری

همان گونه که قبلا اشاره کردیم اطلاعات علمی یک دانشمند در تألیفات و آثارش منعکس می شود. روش طبری این بوده است که به منظور استفاده از درس استادان هر علم، به شهرهای مختلف می رفته است. آنچه درباره دانش وی گفتیم، گواهی راستین بر

تألیفات اوست که اکنون برخی از آنها را یادآور می‌شویم. برخی از آثار او از بین رفته است و جز نامی از آنها باقی نمانده است و قسمت دیگری از آثار وی از دستبرد حوادث محفوظ مانده و انسان را به کاوش و تحقیق وامی‌دارد. طبیعی است که شرح حال‌های عربی نتوانسته تمام آثار دانشمندان را برای ما حفظ کند، بلکه آنها تنها به بعضی از این آثار اشاره کرده‌اند. اما این سخن که طبری که تمام زندگانی‌اش را وقف کوشش‌های علمی کرد و در این راه از تمام لذت‌های آماده و حلال دنیا دل برکند، ما را به شگفتی درمی‌آورد.

روایت شده است که خطیب بغدادی از علی بن عیید الله لغوی سمسومی شنید که طبری مدت چهل سال به‌طور متوسط روزی چهل ورق می‌نوشت که تمام آنچه نوشته بود تقریباً به ششصد هزار ورق می‌رسید.

عبد الله فرغانی در کتاب الصله که تاریخ طبری را به آن وصل کرده می‌گوید: بعضی از شاگردان طبری اوراق تألیفات او را بر دوران عمرش - از اول بلوغ تا هنگام فوت - تقسیم کردند. به هر روزی چهارده برگ رسید و می‌گوید این چیزی است که برای هیچ آفریده‌ای مگر با توجه آفریدگار جهان میسر نمی‌شود.

در زمینه آثار طبری چیزی درست‌تر از سه روایتی که در ذیل به آن اشاره می‌کنیم دیده نمی‌شود، این سه روایت اگرچه از نظر زمان از یکدیگر دورند، اما از یک حقیقت خبر می‌دهند و آن این که طبری تمام عمرش را در دوره جوانی، پیری و حتی روزگار شیوه های تفسیری قرآن، ص: ۳۷۶

بیماری وقف نوشتن و خواندن کرد و این در شأن همه دانشمندان حقیقی است. او برای این دو کار (خواندن و نوشتن) در دوران پیری در خود نیروی جوانی را می‌یافت و در مدت بیماری باز هم به زندگی دلگرم بود و شور جوانی را از یاد نمی‌برد. آن سه روایت از این قرار است:

الف- بعضی از شاگردانش نقل کرده‌اند که روزی استاد به شاگردانش گفت: آیا از تفسیر قرآن که من نوشته‌ام خوشحال می‌شوید؟ گفتند: چند برگ است؟ گفت: سی هزار برگ. شاگردانش گفتند: عمرها کفاف خواندن آن را نمی‌کند، پس آن را به حدود سه هزار برگ تقلیل داد.

سپس به آنها گفت: آیا از تاریخ عالم که از آدم تا این زمان نوشته‌ام راضی هستید؟

گفتند: چند ورق است؟ گفت به اندازه تفسیرم. شاگردان پاسخ قبلی را تکرار کردند.

استاد گفت: پناه به خدا هم‌تها مرده است و لذا همانند تفسیر، تاریخش را نیز کوتاه کرد.

ب- روایت دوم را شاگردش ابن کامل که رابطه صمیمی با استاد خود داشت نقل کرده می‌گوید: پیش از غروب به دیدن طبری رفتم و در زیر سجاده‌اش کتاب فردوس الحکمه علی بن زین طبری را دیدم که آن را در شش جلد نوشته بود.

ج- روایت سوم از گفته‌های ابو القاسم حسین بن حبیبش مرق است: ابو جعفر طبری از من خواست که کتابهای علمی را در موضوع قیاس برایش گردآورم. من تعداد سی و چند کتاب گردآوردم و به او دادم. کتابها مدتی نزد وی بود تا این که چند ماه پیش از مرگ مطالعات خود را قطع کرد و کتابها را به من برگرداند و دیدم علامتهایی قرمز با قلمش به چشم می‌خورد.

مؤلفات طبری که از آنها خبر داریم چه آنهایی که باقی مانده و چه آنهایی که از بین رفته است در زمینه‌هایی بحث می‌کند که هم‌اکنون به مهمترین آنها می‌پردازیم:

۱- طبری در علم تفسیر، کتاب جامع البیان فی تفسیر القرآن را نوشته است که با اندک تفصیلی به بحث درباره آن می‌پردازیم:

یکی از شاگردانش به نام ابو بکر بن کامل می‌گوید: طبری تفسیرش را در سال

شیوه های تفسیری قرآن، ص: ۳۷۷

۲۷۰ هجری برای شاگردانش خواند و شاگرد دومش ابو بکر بالویه روایت کرده است که استاد آن را بین سالهای ۲۸۳ و ۲۹۰

هجری بر شاگردانش املا کرده است. اما از ظاهر امر چنین برمی آید که آغاز املای آن حدود سال ۲۷۰ هجری بوده است، هر چند نسخه چاپی که پیش ماست تصریح می کند به این که تمام تفسیر در سال ۳۰۵ هجری بر طبری خوانده شده است و اگر چنین باشد معلوم می شود که طبری تفسیر را پیش از کتاب تاریخش نوشته است، چنان که در جایی از کتاب تاریخ خود می گوید: در این موضوع اقوالی نقل شده است که ما بسیاری از آنها را در کتاب جامع البیان عن تاویل آیات القرآن نوشته ایم و خوش نداریم که در این جا سخن را به درازا بکشانیم و چون طبری خوب می دانست که هر کس به نوشتن تفسیر قرآن اقدام کند با کار مشکلی روبه رو خواهد شد، مدتها آن را به تاخیر انداخت. او در این باره می گوید: برای اقدام به تفسیر از خداوند طلب خیر (استخاره) کردم و بر این کار که سه سال قبل از آن نیت کرده بودم، از او یاری خواستم و او مرا یاری فرمود. تفسیر طبری با استقبال بزرگی روبه رو شد و مورخان و معاصران او اهمیت و ارزش زیادی برای این کتاب قایل شدند. خطیب بغدادی گفته است: تفسیر قرآنی که طبری نوشته هیچ کس همانندش را ننوشته است. ابن خلکان گفته است: طبری در تفسیر قرآن پیشگام بود. ابو بکر بن محمد بن اسحاق بن خزیمه پس از آن که تفسیر طبری را از اول تا آخر خواند، گواهی داد که در روی زمین دانایان از طبری کسی را سراغ ندارد.

قفطی در اهمیت این تفسیر می گوید: از تفسیر طبری بزرگتر و پرفایده تر دیده نشده است و سیوطی در ارزشیابی آن می گوید: کتاب طبری در تفسیر، مجلل ترین تفاسیر و عظیم ترین آنهاست، زیرا در این تفسیر گفته های مفسران توجیه و ترجیح بعضی از آنها بر بعضی دیگر و ضبط و اعراب مفردات و برداشتهای تفسیری درج شده است و از این رو، بر تفسیرهای پیشینان برتری دارد. این تفسیر را کسی که بدون استثناء سرآمد مفسران است، آماده کرده و به جمع میان روایت و درایت در آن پرداخته و هیچ کس از گذشتگان و آیندگان در این امر با وی مشارکت نداشته است.

شبهه های تفسیری قرآن، ص: ۳۷۸

۲- در علم قرائت، کتاب القرائات و تنزیل القرآن «۱» را نوشته و در این کتاب اختلاف قاریان را در حروف قرآن بیان کرده و به تفصیل نامهای قاریان قرآن در مدینه، مکه، کوفه، بصره، شام و ... پرداخته و توجیه هر قرائت و تاویل آن و دلیل آنچه قاری برگزیده، بیان کرده است و نظریه ای را که خود برگزیده، توضیح داده و با تکیه بر توانایی خود در تفسیر و ترکیب، بر صحت آنچه اندیشیده به بیان دلیل و برهان پرداخته است. این کتاب مشتمل است بر کتاب ابو عبید قاسم بن سلام، زیرا این کتاب که به احمد بن یوسف تعلق داشته، نزد طبری بوده و او کتاب خود را بر مبنای آن نوشته است. «۲» این تألیف طبری، چنان که یاقوت آن را توصیف کرده کتاب خوبی است و ابو علی حسین بن علی اهوازی مقری در وصف آن گفته است: کتابی با عظمت و قطور است و نیز گفته است: من این کتاب را در هجده جلد و با خطوطی درشت دیده ام. در این کتاب تمام قرائتهای مشهور و غیر مشهور را ذکر و علت هر کدام را بیان کرده است و قرائتی را انتخاب کرده که با مشهور همخوان باشد.

۳- در زمینه حدیث به تعدادی از آثار طبری در ذیل اشاره می کنیم:

الف- وی در حدیث تالیفی کم نظیر دارد که مجازا می توان آن را تألیف در تفسیر حدیث نامید و نام این تألیف تهذیب الآثار و تفصیل الثابت عن رسول الله من الاخبار «۳» است. و همین کتاب را قفطی شرح الآثار نامیده و گفته است: طبری این کتاب را به اتمام نرسانده و دانشمندان نیز از تکمیل آن عاجز مانده اند، و یاقوت گفته است: کتابی در این موضوع غیر از آن ندیده ام. سبکی در طبقات الشافعیه، آن را از آثار شگفت انگیز طبری بر شمرده است. او در این کتاب از روایات ابو بکر صدیق که سند آنها را صحیح دانسته، آغاز کرده و سپس در هر حدیث به بیان دلایل و طرق آن و آنچه از فقه الحدیث و سند، اختلاف علما

(۱)- نسخه خطی این کتاب در کتابخانه دانشگاه الأزهر موجود است.

(۲)- معجم الادباء، ص ۱۸-۶۸.

(۳) - نسخه خطی این کتاب در کپریل و عاطف افندی و بایزید و فاتح و أستانه (استانبول) موجود است و اول آن در کتابخانه اسکوریان در اسپانیا می‌باشد.

شيوه های تفسیری قرآن، ص: ۳۷۹

و دلایل آنها و نیز معانی و غریب الحدیث که در آن وجود دارد، پرداخته است و در این کتاب مسندهای دهگانه را تکمیل کرده و مسندهای اهل بیت و موالی را یادآور شده و از مسند ابن عباس بخش بزرگی را نوشته و پیش از تکمیل کتاب از دنیا رفته است.

ب- کتاب المسند المجرد، طبری این کتاب را براساس روایاتی که از استادان خود شنیده، تألیف نموده و بر مردم قرائت می‌کرده است.

ح- کتابی در تعبیر خواب. در این کتاب احادیثی را گرد آورده، اما پیش از تکمیل آن از دنیا رفته است.

۴- تألیفات طبری در زمینه فقه از این قرار است:

الف- کتابی در مورد اختلاف فقها به نام اختلاف علماء الامصار فی احکام شرایع الاسلام نوشته است که حدود سه هزار برگ می‌باشد و در این کتاب به بیان اقوال فقیهان درباره احکام شرع پرداخته است.

ب- کتاب لطیف القول فی احکام شرایع الاسلام، طبری این کتاب را که در حدود دو هزار و پانصد برگ است پس از کتاب اختلاف الفقها نوشته و در این کتاب دیدگاه خود را که همه اصحابش بر آن اتفاق نظر دارند، به تفصیل مورد بحث قرار داده است. ابو بکر بن رامیک درباره این کتاب می‌گوید: هیچ کتابی درباره دیدگاه فقهی بهتر از این کتاب تألیف نشده است و یکی از بخشهای خوب این کتاب درباره شروط به نام امثلة العدول است که اهل بغداد از آن کمک می‌گیرند و به آن تکیه می‌کنند و طبری در پرداختن به علم شروط بر دیگران تقدم داشت.

ج- کتاب الخفیف فی احکام شرایع الاسلام که تلخیص لطیف القول [کتاب قبلی] است. و سبب تلخیص آن بود که ابو احمد عباس فرزند حسن عزیزی درباره تلخیص آن کتاب به او نامه نوشت. از این رو طبری مطالب آن کتاب را تلخیص کرد تا استفاده از آن آسان باشد و این کتاب در حدود چهارصد برگ است.

د- کتاب مختصر مناسک حج.

ه- کتاب مختصر الفرائض.

شيوه های تفسیری قرآن، ص: ۳۸۰

و- کتاب فی الرد علی بن عبد الحکم علی مالک.

ز- کتاب بسیط القول فی احکام شرایع الاسلام، در این کتاب به رواج فقه در مدینه، مکه، کوفه، بصره، شام، خراسان و نیز به ابواب طهارت و صلاة پرداخته و موارد اختلاف و اتفاق فقیهان را یاد کرده و از احکام و وصایا و آداب قضاوت بحث کرده است. این کتاب بنابه گفته یاقوت، حدود دو هزار برگ و چنان که سبکی نوشته حدود هزار و پانصد برگ بوده است.

ح- کتاب الرّد علی ذی الاسفار، این کتاب را طبری در ردّ بر داوود بن علی اصفهانی نوشته است و این پس از زمانی صورت گرفت که وی مدتی ملازم طبری بود و از کتابهای او مطالب فراوانی به رشته تحریر درآورد. علت تألیف این کتاب آن بود که میان طبری و داوود نزاعی روی داد و طبری در آن پیروز شد و این امر بر یاران داوود سخت آمد و یکی از آنها سخن ناگواری به ابو جعفر گفت، آنگاه طبری از مجلس بیرون رفت و این کتاب را به تدریج نوشت تا حدود صد برگ شد.

ط- کتاب آداب القضاة، و این یکی از کتابهای اوست که به زیبایی و برتری شهرت دارد. در این کتاب قاضیان و نویسندگان آنها و آنچه را که قاضی باید به آن عمل کند، ستوده و احکام و شهادتها و دعواهای آشکار را بیان کرده و تقریباً در هزار برگ نوشته شده است.

۵- طبری در زمینه اصول دین، دارای تألیفاتی است که در ذیل نام می‌بریم، هر چند کتاب سوم از آنها مشخص نیست که درباره اصول دین است یا اصول فقه:

الف- رساله البصیر فی معالم الدین، این رساله را برای اهالی طبرستان نوشته و درباره اختلاف میان اسم و مسمی است که میان آنها به وقوع می‌پیوست و نیز راجع به مذاهب اهل بدعت است و حدود سی برگ دارد.

ب- رساله‌ای به نام صریح السنه، در این رساله مذهب و دین خود و آنچه به آن اعتقاد دارد بیان کرده و قسمت آخرش درباره اعتقاد است و در چند برگ نوشته شده است.

شیوه های تفسیری قرآن، ص: ۳۸۱

ج- کتاب الموجز فی الاصول، در این کتاب نخست به رساله‌ای در اخلاق پرداخته، ولی آن را به اتمام نرسانده است.

۶- در زمینه درس اخلاق، کتابی به نام ادب النفوس الجیده و الاخلاق النفیسه را نوشت و زمانی هم آن را ادب النفس الشریفه و الاخلاق الحمیده نامید. از این کتاب حدود پانصد برگ در چهار جزء نوشت. وی تألیف این کتاب را در سال ۳۱۰ آغاز کرد و پیش از تکمیل آن از دنیا رفت.

۷- در زمینه تاریخ و تحول تاریخی و فنون جنگی، کتابهایی که از طبری به ما رسیده به قرار زیر است:

الف- تاریخ الامم و الملوک «۱»، این کتاب پدیده‌ای است که از نظر ارزش علمی هیچ تألیف تاریخی به پایه آن نرسیده است، زیرا مؤلف در این کتاب به عنوان گزارشگر یا نسب‌شناس یا ناقل افسانه‌ها و داستانها به نوشتن تاریخ نپرداخته، بلکه او دانشمندی است که در نوشته‌های تاریخی‌اش افزون بر نقل قولها و گفتگوهای مستقیم بر منابع مهمی که در تاریخ و جغرافیا نوشته شده و یا در تاریخ ملتها و سرزمینهایشان ترجمه شده و نیز بر منابعی از قبیل سفرنامه‌ها تکیه کرده است چنان که تاریخ‌نگاری در عصر طبری از زمان جدایش از حدیث، مرحله‌ای طولانی را پشت سر گذاشته بود هر چند نقل روایات تاریخی مانند حدیث بود، یعنی تاریخ شکل خارجی حدیث را داشت.

این کتاب که به دو بخش مهم تقسیم می‌شود، بخش اول به قبل از اسلام اختصاص دارد و بخش دوم درباره بعد از اسلام است. بخش اول درباره آغاز آفرینش و داستانهای پیامبران است و تاریخ مردم ایران و روم و عرب و یهود را بازگو می‌کند. اما در بخش دوم زندگانی رسول خدا و گزارشها و جنگهای آن حضرت و سپس تاریخ خلفای راشدین و فتوحات آنان مورد بحث قرار گرفته است و سپس به تاریخ مسلمانان در دوره بنی امیه و بنی عباس اشاره کرده و در

(۱)- این کتاب در اروپا و سپس در مطبعه حسینیّه در قاهره به چاپ رسیده و اکنون در دارالمعارف مصر با تحقیق استاد محمد ابو الفضل ابراهیم زیر چاپ است.

شیوه های تفسیری قرآن، ص: ۳۸۲

سال ۳۰۲ هجری کار خود را متوقف ساخته و در سال ۳۰۳ هجری پس از تألیف کتاب تفسیر خود، از نوشتن این کتاب فارغ شده است.

ب- کتاب ذیل المذیل «۱»، این کتاب در حدود هزار برگ است که پس از سال ۳۰۰ نگارش آن پایان یافته. مطالب این کتاب، تاریخ صحابه، تابعین و تابعین آنها تا زمان طبری است. در این کتاب تاریخ کسانی از صحابه که در زمان رسول خدا کشته شده یا به مرگ طبیعی از دنیا رفته و نیز سرگذشت صحابه‌ای که پس از پیامبر زندگی و از آن حضرت روایت نقل کرده‌اند، آمده است. همچنین در آن کتاب از دانشمندانی که از آنها علمی نقل شده تا طبری، سخن رفته است. در مواردی از اشاره به ضعف برخی محدثان، خودداری نکرده است و نیز طبری در این کتاب از سرگذشت زنانی که در زمان پیامبر صلی الله علیه و اله اسلام آوردند و

کسانی که از این جمع، قبل یا بعد از هجرت مرده‌اند، یاد کرده است. در پایان کتاب، از کسانی که از این زنان حدیث نقل کرده‌اند، - اعم از مرد و زن - نام برده است.

و در تاریخ رجال حدیث، فراوان به مسائل تازه‌ای از سرگذشت آنها و اندیشه‌هایشان اشاره کرده و از فضایل آنان همچون، حسن بصری و قتاده و عکرمه، در برابر کسانی که آنها را بی‌جهت در آراء و مذاهبشان متهم کرده‌اند به دفاع پرداخته است.

ج- کتاب فضائل علی بن ابی طالب، «۲» در اول این کتاب به صحت اخباری که درباره غدیر خم رسیده پرداخته و سپس فضائل امام علی علیه السلام را بیان کرده، اما کتاب را به پایان نبرده است.

د- کتاب فضائل ابی بکر و عمر، که آن را به اتمام نرسانده است.

ه- کتاب فضائل العباس، این کتاب نیز به سرانجام نرسیده است.

(۱)- گزیده‌ای از این کتاب با جزء سیزدهم کتاب تاریخ طبری به عنوان المنتخب من کتاب ذیل المذیل به طبع رسیده است.

(۲)- در کتاب منتخب تاریخ علم الدین تالیف البرزانی، آمده است که او این کتاب را در دو جلد بزرگ مشاهده کرده است. مقدمه کتاب اختلاف الفقهاء طبری.

شيوه های تفسیری قرآن، ص: ۳۸۳

و- کتابی دیگر به نام الزمی بالنشاب (تیراندازی) کتاب کوچکی است که به او نسبت داده‌اند. عبد العزیز محمد طبری نقل کرده است که این کتاب را دیده، لیکن کسی را که این کتاب را بر طبری خوانده و یا ضبطکننده‌ای که آن را ضبط کرده و یا شخص مورد اطمینانی که آن را به او نسبت داده باشد، نیافته است. بنابراین نادرستی این انتساب را ترجیح می‌دهد.

شاگردان طبری

بیشتر اشاره کردیم که بررسی فعالیت‌های علمی طبری هنگامی کامل می‌شود که ما عوامل ساختار علمی این فعالیتها و فرهنگ حاکم بر آن و نیز دستاوردهای علمی آنها را که در کتابها آمده است، بررسی کنیم. همچنین شاگردانی که وی تربیت کرده تا فعالیت علمی او را تجدید کنند و تأثیراتی که طبری به جهت نبوغ و مهارت‌های علمی بر آنان گذاشته مورد تحقیق قرار گیرد.

این شاگردان گرچه هرکدام در فنی از فنون مهارت یافته و مشهور شده‌اند، اما تمام آنها از مدرسه طبری و تعلیمات او استفاده کرده‌اند و این ویژگی بزرگی است که همه آنها را در یک نقطه گرد می‌آورد اگرچه پس از بررسی جزئیات، در هرکدام از آنان نسبت به دیگری متفاوت است:

الف- قاضی ابو بکر احمد بن کامل بن خلف (۲۶۰-۳۵۰) که پیش از ابو عمر محمد بن یوسف، قاضی کوفه بوده و شهرت علمی او در فقه و قرائت و تفسیر و ادب و تاریخ است و تالیفات عدیده‌ای دارد که بعضی از آنها در زمینه سیره و تاریخ و غریب القرآن و علم قرائت و فقه می‌باشد. کتابهای وی در فقه عبارتند از: الشروط الکبیر، المختصر فی الفقه، جامع الفقه، کتابی نیز در شرح حال طبری دارد که کاملترین کتاب در تاریخ طبری شمرده می‌شود و یاقوت مطالب زیادی از آن نقل کرده است. ابن کامل، نخست از نظر فقه با استادش همفکر بود، سپس در بعضی از امور با او مخالفت کرد و اندیشه‌ای مستقل برای خود برگزید.

شيوه های تفسیری قرآن، ص: ۳۸۴

ب- از جمله شاگردان او عبد العزیز بن محمد طبری است و کتابی در تاریخ حالات استادش نوشته که یاقوت مطالب فراوانی از آن نقل کرده است.

ج- ابو اسحاق بن ابراهیم بن حبیب طبری، مؤلف کتاب فی التاریخ که این کتاب پیوسته به کتاب (تاریخ) طبری است و در آن

خبرهای بسیاری از ابو جعفر (طبری) و اصحابش یاد کرده و کتاب الرساله و کتاب جامع الفقه نیز از اوست.

د- ابو الحسن احمد بن یحیی بن علم الدین المنجم المتکلم، صاحب کتاب المدخل الی مذهب الطبری و نصره مذهب و کتاب الاجماع فی الفقه علی مذهب ابی جعفر.

ه- ابو الفرج معافی بن زکریا النهروانی، قاضی که معروف به ابن طرار است. این ندیم می گوید: او در شناخت اندیشه علمی ابو جعفر (طبری) و حفظ کتابهای وی یگانه عصر خود بوده است. او در دانشهای بسیار، مهارت و توانایی کامل و شهرت فراوانی داشته و از هوش و حسن حافظه و سرعت انتقال بی نظیر برخوردار بوده است. کتاب تحریر از اوست و کتابهای چندی در علم فقه دارد که برخی از آنها عبارتند از: المنقر فی اصول الفقه و الحدود و العقود فی اصول الفقه و المرشد فی الفقه و المحاضر و السجلات و شرح کتاب الخفیف طبری و کتاب الشروط و الردّ علی داوود بن علی و کتاب القرائات و جز اینها.

و- علی بن عبد العزیز بن محمد دولابی که صاحب چند کتاب می باشد و برخی از آنها از این قرارند: القرائات و اصول الکلام و کتاب الاصول الاکبر و الاصول الاوسط و اثبات الرساله.

ز- ابو بکر محمد بن احمد بن محمد بن ابی الثلج الکاتب. و عدّه دیگری از شاگردان طبری که عبارتند از: ابو القاسم بن العراد صاحب کتاب الاستقصاء فی الفقه و ابو الحسن دیقی حلوانی طبری صاحب کتاب الشروط و کتاب الردّ علی المخالفین و ابو الحسین بن یونس، مؤلف کتاب الاجماع فی الفقه. این افراد از جمله کسانی هستند که بخصوص در عراق شاگرد او بوده و راه او را رفته و به استاد خود اقتدا کرده اند.

وقتی می توانیم به شخصیت علمی طبری پی ببریم که رفتار او را با شاگردانش و تأثیری که این رفتار بر روحیه آنها می گذاشت دنبال کنیم، بدین معنا که آنها چقدر او را شیوه های تفسیری قرآن، ص: ۳۸۵

دوست می داشتند و احترامش می کردند. این دوستی و احترام فقط از روی عاطفه نبود بلکه آنان می خواستند موقعیت علمی او را ارج نهند و سیره علمی وی را در کتابها ثبت کنند. اینک ما در این باره شرح می دهیم:

طبری از ازدواج خودداری کرد و زن و فرزندی نداشت. در عوض شاگردانی داشت که محبت خود را به طور برابر در میان آنها تقسیم کرده بود و هیچ کدام را از این جهت بر دیگری ترجیح نمی داد مانند پدری آگاه به عواطف انسانی. پس همه شاگردان در گوشه قلب او جا داشتند چنان که ابو معن، عثمان بن احمد دینوری می گوید: در مجلس طبری حضور داشتم. فضل بن جعفر بن فرات- پسر وزیر- وارد شد و مردی دیگر هم پیش از او آمده بود. طبری به آن مرد (از شاگردان) گفت: چرا نمی خوانی؟ آن مرد به پسر وزیر اشاره کرد. طبری گفت: وقتی که نوبت تو است اعتنایی به دجله و فرات مکن. دینوری با این حکایت می خواهد بگوید: این گونه حوادث از لطائف گفتاری و موقع شناسی طبری است و نیز دلیل بر بی اعتنایی طبری به اهل دنیا است. و ما گمان نمی کنیم که طبری از این برابری که میان پسر وزیر و سایر حاضران در مجلس درسش قائل شد، نظری جز حفظ سلامت روحی شاگردانش- که فرزندان وی محسوب می شدند- داشته باشد. گویی با این عمل زیرکانه می فهماند که در کسب علم، اختلاف مرتبه یا نژاد دخالتی ندارد.

این رفتار شگفت انگیز و کم نظیر با اخلاق و شیوه دیگری از این دانشمند که با واقعه گفته شده سازگاری دارد و آن این است که هرگاه شاگردانش غایب می شدند، و او بعداً آنها را می دید از آنها دلجویی می کرد، و اگر آنها خشمگین بودند به جلب رضایت آنها می کوشید. گویی با احساس و مهربانی پدرا نه اش بر خود واجب می دانست که شاگردان خود را خوشبخت و سعادتمند سازد و پیوسته محفل درس و مصاحبت را گرم و صمیمی کند.

ابن کامل یکی از شاگردان طبری نقل می کند که بعضی از همشاگردیهایش او را آزرده خاطر ساخته بودند، از این رو مدتی از

حضور در مجلس درس خودداری کرد.

شيوه های تفسیری قرآن، ص: ۳۸۶

وقتی طبری او را دید از او معذرت خواست و در جلب رضایت وی کوشید و با او مدارا کرد، آن‌چنان که گویی او خود، وی را آزرده است. ابن کامل وقتی چنین دید، به جلسه درس طبری بازگشت.

محیطی که استاد نسبت به شاگردانش و آنها نسبت به وی داشتند به منظور کمترین استفاده مادی یا طمع دنیوی نبوده، بلکه همان‌طور که گفتیم: طبری جدا خود را پدری برای شاگردانش حس می‌کرد که باید پیوسته، بدون هیچ‌گونه چشمداشت و طمع مادی به آنان بخشش کند و سماحت به خرج دهد. شرح‌حال‌نویسان طبری نقل می‌کنند:

ابو الفرج بن ابو الفرج بن ابو العباس اصفهانی از شاگردان طبری بود که در خدمت استاد رفت و آمد داشت و کتابهایش را بر وی می‌خواند. روزی طبری از او خواست که برای غرفه کوچکش حصیری بیافد. شاگرد، حصیر را آماده کرد و آورد. او می‌خواست آن را به عنوان هدیه کوچکی به استاد تقدیم دارد، طبری چهار دینار به او داد. و شاگرد از گرفتن پول خودداری کرد و طبری از پذیرفتن حصیر امتناع ورزید تا سرانجام با پرداخت وجه، آن را پذیرفت. پس از آنچه گفته آمد، نه شگفت آور است و نه اندک که به گفتار دو نفر از شاگردان طبری درباره وی گوش فرادهیم. یکی از این دو ابو بکر احمد بن کامل است که با اقرار به مقام والا و بی‌نظیر استاد می‌گوید: من بعد از ابو جعفر طبری کسی را که در علوم و شناخت نظریات فقها و دستیابی به علوم و دانشها، جامع‌تر از او باشد ندیدم، زیرا من هرچه زحمت می‌کشم که در تحقیق مسند عبد الله بن مسعود نظیر کار طبری را انجام دهم برایم امکان‌پذیر نیست. کار او واقعا زیبا و درست است!

یکی دیگر از شاگردان وی ابو محمد عبد العزیز بن طبری است که درباره استاد خود چنین می‌گوید: ابو جعفر (طبری) از حیث دانش و فضیلت و هوشمندی و ضبط مطالب در حدی است که بر هر کس که او را می‌شناسد، پوشیده نیست، زیرا آنچه را که او از علوم اسلامی گردآورده، نه در هیچ‌یک از افراد این امت گرد آمده و نه در هیچ‌یک از کتابهای مصنفان و مؤلفان تاکنون، دیده شده است. بر آنان که شاگردان مستقیم او بوده‌اند و نیز کسانی که غیرمستقیم از اندیشه‌های او استفاده کرده‌اند، شایسته است که

شيوه های تفسیری قرآن، ص: ۳۸۷

در کتابهایی مستقل، و ویژگیهای انسانی و نبوغ علمی او را ثبت و ضبط کنند. همان‌گونه که بعضی از شاگردانش از قبیل ابو بکر احمد بن کامل، عبد العزیز بن محمد طبری، ابو اسحاق بن ابراهیم بن حبیب طبری و ابو الحسن احمد بن یحیی بن علم الدین، چنین کاری انجام دادند و پس از آنها قفطی به این کار پرداخت و کتابی تحت عنوان التحریر فی اخبار محمد بن جریر تالیف کرد.

ویژگیهای شخصیت طبری

هر چند مسائل ساده و امور جزئی در زندگی اشخاصی که مورد مطالعه ما قرار دارند در نظر ساده‌اندیشان ساده و کم‌اهمیت است، اما از دیدگاه پژوهشگران باریک‌اندیش، همین موارد جزئی به دلیل آن‌که بیانگر شخصیت انسان است، حائز اهمیت و شایسته پژوهش است. بنابراین، جلوه‌های رفتاری و یا امور عادی در زندگی روزمره طبری از نظر تان خواهد گذشت، اما از دیدگاه ما بیان این امور از باب تحقیق بی‌طرفانه در شیوه تفسیری وی می‌باشد، که در آینده بیان خواهیم کرد.

اکنون که بحث به این جا کشید به بیان نکته دیگری می‌پردازیم و آن این‌که در دورانهای کهن - برای نمونه قرن سوم هجری که زمان تحقیق در سیره استادمان طبری است - شرح‌حال‌نویسان، وسایل امروزی را که صدا و سیمای شخص را ضبط می‌کند، در اختیار نداشتند و تنها وسیله آنها سخن بود و برای تمام اهدافشان این وسیله را به کار می‌گرفتند و از این طریق نمای برونی انسان را با تمام جزئیات و ویژگیهایش، توصیف می‌کردند و آنگاه با همین دوربین سخن، به سراغ درون انسان می‌رفتند و درباره گرایشها،

آثار روحی و احساسات شخص، به اندازه تلاش و شناخت خود سخن می‌گفتند. ما نیز در بیان عادات و روش طبری، چه از لحاظ ویژگی‌های برونی و چه درونی به‌طور یکسان بر همین وسیله تکیه کرده‌ایم.

درباره چهره ظاهری طبری، آنچه نقل شده این است که او، قدبلند و لاغراندام و گندمگون بود؛ چشمانی درشت و ریشی انبوه داشت و در زمانی وفات کرد که هنوز موی

شیوه های تفسیری قرآن، ص: ۳۸۸

سرش کاملاً سفید نشده بود و سیاهی ریشش بر سفیدی آن غلبه داشت. این چهره ظاهری با ویژگی‌های خاص، وابسته به صنع آفریننده است و به اختیار طبری نبود که بتواند آن را تغییر دهد. امّا در مورد لباس و پوشش برخلاف سلیقه مردم رفتار می‌کرد، چنان که شرح حال نویسان می‌گویند: هرگاه غذایش را می‌خورد، با پیراهن آستین کوتاه نخی که از پنبه بافته شده و با صندل و گلاب، رنگ و معطر شده بود، می‌خوابید.

طبری درباره غذا خوردن روش ویژه‌ای داشت. غذا را انتخاب می‌کرد و آن را به منظور زنده ماندن می‌خورد و تناسب آن را با سلامت بدن و طبیعت معده خود رعایت می‌کرد. از این رو، تنها نانی را می‌خورد که آرد آن سفید و گندمش شسته شده باشد. زیرا او عقیده داشت که آفتاب و آتش و باد، نجاست را پاک نمی‌کنند. گاهی در فصلش غوره انگور و میوه نارس می‌خورد و از انگور رازقی و انجیر وزیری و خرما تازه، فراوان استفاده می‌کرد. گاهی شیر گوسفندی را که در بیابان چریده باشد، می‌خرد و صاف می‌کرد و در دیگ ریخته، روی آتش می‌گذاشت تا بجوشد و قسمتی از آن بخار شود.

سپس در میان کاسه، نان ریز می‌کرد و شیر داغ را بر آن می‌ریخت، صبر می‌کرد تا سرد شود و روی آن آویشن و سیاه‌دانه و روغن زیتون می‌ریخت و می‌خورد. او گوشت چرب نمی‌خورد فقط گوشت قرمز می‌خورد و آن را با میوز می‌پخت، زیرا معتقد بود که چربی معده را سنگین می‌کند.

طبری عسل را به دلیل خواصی که برای حفظ سلامت دارد دوست می‌داشت. از این رو، وقتی سلیمان بن فهده موصلی عسل برایش هدیه می‌آورد، از او قبول می‌کرد و هنگامی که طبری درگذشت، در خانه‌اش هجده کوزه عسل یافتند که برخی از آنها سرخالی بود و پر نبود. طبری، از خوردن یخ، کنجد، خرما، خیلی رسیده و عسلی که از موم جدا نشده باشد، خودداری می‌کرد.

بدیهی است غذاهایی که طبری انتخاب می‌کرد بر مبنای عقیده‌ای بود که درباره ارزش غذایی آنها داشت. از این رو، از بعضی غذاها استفاده می‌کرد و بعضی را نمی‌خورد. به عنوان مثال گاهی از «تمر» استفاده می‌کرد، و برای کسانی که از آن زیاد

شیوه های تفسیری قرآن، ص: ۳۸۹

می‌خورند، عقیده دیگری داشت. وقتی ابو علی صواف گفت: من در تمام مدت عمرم «تمر» می‌خورم و از آن جز خیر نمی‌بینم، ابو جعفر طبری گفت: آیا نمی‌دانی که زیان زیاد خوردن «تمر» از سودش بیشتر است؟ و صواف به سبب «تمر» خوردن بسیار، دندانهایش ریخت و قوه بینایی‌اش ضعیف و جسمش لاغر شد و زردی بر بدنش غلبه کرد.

این شخصیتی که در انتخاب لباس و خوراک دارای ذوقی مخصوص بود، در غذا خوردن نیز، روشی نیکو داشت چنان که ابو علی محمد بن ادریس جمال که از بزرگان بغداد بود، نقل کرده است: روزی با ابو جعفر طبری به مهمانی دعوت شدیم. من با او بر سر یک سفره نشستیم. او از همه آن جمع، خوش خوراک‌تر و خوش‌برخوردرتر بود. وقتی که گروهی از خدمتگزاران بالای سر ما به منظور خدمت و آب دادن حاضر شدند، دیدم یکی از آنها به غذایی که پیش ما بود، چشم دوخته است. پس من لقمه‌ای برداشتم و به او دادم. ابو جعفر طبری مرا از این کار منع کرد و گفت: چه کسی به تو اجازه داد که هم بخوری و هم - به دیگران - بخورانی؟ پس من شرم‌منده شدم.

ابن کامل گوید: پاکیزه‌خووتر از ابو جعفر ندیدم. دست در کاسه می‌کرد و لقمه برمی‌داشت و با همان لقمه جایی از ظرف را

چنانچه با لقمه قبلی آغشته شده بود، تمیز می‌کرد و جز یک جای ظرف، جای دیگری از آن را آغشته نمی‌کرد. هرگاه لقمه برمی‌داشت، بسم‌الله می‌گفت و دست چپش را بر محاسنش می‌گرفت تا آلوده به چربی نشود و چون لقمه را در دهان خود می‌گذاشت، دستش را از محاسنش برمی‌داشت.

موقعی که نشسته بود، هرگز اخلاط سینه یا آب بینی او نمایان نمی‌شد و صدای دور افکندن آب دهان و خلط سینه از او به گوش نمی‌رسید و هرگاه می‌خواست آب دهان خود را پاک کند، دستمال خود را بیرون می‌آورد و اطراف خارجی دهانش را با آن تمیز می‌کرد. شاگردش، ابن کامل نیز می‌کوشید که در کردار از استادش تقلید کند ولی نتوانست به این کار ادامه دهد.

طبری با این که غذا را با ملا-حظه و احتیاط می‌خورد، امّا هرگاه دلش هوای خوردن چیزی می‌کرد و پس از خوردن، معده‌اش سنگین می‌شد از داروهای هضم‌کننده

شيوه های تفسیری قرآن، ص: ۳۹۰

غذا استفاده می‌کرد. در این مورد ابو بکر بن مجاهد نقل می‌کند: گاهی که طبری برای گردش به صحرا می‌رفت. ما نیز با او همراه می‌شدیم. روزی ابو طیب بن مغیره تلّاج (یخ فروش) که همسایه طبری در بغداد بود، ما را به باقلا خوردن دعوت کرد. ما، خوردیم و ابو جعفر هم آنقدر خورد که سیر شد. دیدم که چهره‌اش باز و مجالست با وی بیش از پیش نیکو شده است. پس از پایان این مهمانی که هرکس به خانه خویش بازگشت. من به خانه استاد رفتم تا پس از آن غذا خوردن، حالش را پرسیم. دیدم داروها و مایعات گوناگونی پیش خود گذاشته و برای رفع زیانی که از باقلا خوردن بر سرش آمده بود از آنها استفاده می‌کرد. این احتیاط در انتخاب غذاها و همراه داشتن دارو، چیزی نبود، جز به دلیل دردی که پیوسته در خود احساس می‌کرد. بیماری او ذات‌الزّیه بود که کم‌وبیش به آن مبتلا بود و با رجوع به پزشک و توسل به معالجه، به چاره‌اندیشی می‌پرداخت.

روزی، علی بن عیسی، پزشکی را به عیادت او فرستاد. وقتی که طیب آمد و حال او را پرسید، طبری درد و بیماری خود را برای وی بیان کرد و معالجاتی را که در گذشته انجام داده و آنچه را آن روز می‌خواست انجام دهد، برای وی شرح داد. پزشک گفت: چیزی بیشتر از آنچه که می‌گویی و درباره خود به کار می‌بری، نمی‌دانم. به خدا سوگند، اگر تو در دین ما، می‌بودی، یکی از حواریون حضرت عیسی به حساب می‌آمدی. و سپس به جانب علی بن عیسی برگشت و داستان طبری را برایش بیان کرد و او شگفت‌زده شد.

به این طریق طبری در انتخاب و خوردن غذا و مداوای دردهایش، از روی علم عمل می‌کرد و پس از این مسائل، عجیب نیست که برنامه روزانه‌اش برای ما باقی بماند، برنامه‌ای که قطعاً حکایت از این دارد که این مرد برای هر چیز نقشه‌ای داشت و خود را با همان نقشه‌ای که کشیده بود تطبیق می‌داد و اگرچه به جزء جزء آن ملزم نبود، امّا به هر حال روش اساسی او در برنامه زندگانی‌اش این چنین بود. - به عنوان نمونه- در تابستان بهره‌مندی از درختان پرشاخ و برگ، گل و ریحان و نیلوفر را از دست نمی‌داد. برنامه او چنین بود که وقتی غذایش را می‌خورد با پیراهن بدون آستین پنبه‌ای که با صندل و گلاب رنگین و معطر شده بود، می‌خوابید. و پس از خواب بلند می‌شد، نماز ظهر را در خانه‌اش

شيوه های تفسیری قرآن، ص: ۳۹۱

می‌خواند و تا هنگام نماز عصر مشغول نوشتن بود. سپس بیرون می‌رفت و در مسجد نماز عصرش را می‌خواند و برای موعظه مردم می‌نشست و آنچه داشت برای آنها می‌خواند و آنها نیز برای او می‌خواندند، تا هنگام مغرب، آنگاه تا عشاء به تدریس احکام می‌پرداخت و سپس به منزلش می‌رفت. او شب و روز خود را برای انجام کارهای شخصی و دینی و مراجعه مردم تقسیم کرده بود. خداوند نیز به او توفیق داده بود.

پس از این سخنان که به توشه مادّی طبری اختصاص داشت، اکنون درباره توشه معنوی او سخن می‌گوییم و مؤید ما در این زمینه

شواهد راستینی است که معاصران طبری، آنان که با او می‌زیستند و از امور باطن او باخبر بودند و از دقایق رفتار او آگاهی داشتند، روایت کرده‌اند. ما اگرچه می‌توانیم ناقلان این مطالب را به تعصب متهم کنیم، اما روایاتی که بیانگر سلوک طبری است، آن‌قدر فراوان و مصادیق آن‌چنان گوناگون است که نمی‌توان دروغی را به طبری نسبت داد و یا از او طرفداری کرد. شاگردش عبد‌العزیز طبری در وصف او می‌گوید: وی از کارهای مخالف دین بسیار هراس داشت و پرهیز می‌کرد و دلیل عبد‌العزیز بر ادعایش، مطالبی است که طبری در کتاب خود به نام آداب النفوس به جای گذاشته است.

به‌هرحال، این حقایق از اموری نیست که دانشمندان در کتابها نوشته باشند، بلکه این رفتار و عملکرد طبری است که حرف آخر را می‌زند. و اگر گفته‌های پیشین درباره طبری مربوط به دورترین نقطه شرق است، اما این داستان که برای آن در مصر اتفاق افتاد، گویای پارسائی و مراقبت او در راه خدا است. این داستان که طبری خود آن را نقل می‌کند، چنین است: هنگامی که برای مرتبه دوم در سال ۲۵۶ به مصر وارد شدم به خدمت ربیع بن سلیمان رفتم. او دستور داد خانه‌ای نزدیک خودش برایم اجاره کردند و سپس دستیارانش پیش من آمدند و گفتند: آیا به «قصریه»، «زیر» و «دو حمار» (۱) و «سده»

(۱) - دو حمار: دو سنگ ایستاده که رویش سنگ نازکی به نام علاء نهند و رویش کشک خشک کنند. لسان العرب و فرهنگ نفیسی. م.

شبهه های تفسیری قرآن، ص: ۳۹۲

نیاز داری؟ «۱» گفتم به قصریه نیاز ندارم زیرا دارای فرزند نیستم و به قصد تماس با زنان هرگز از طریق حرام یا حلال با آنها نزدیک نشده‌ام، اما «زیرا» چون از لهویات است در شأن من نیست و اما در مورد دو حمار، پدرم به من مختصر سرمایه‌ای داده که باید آن را در راه آموختن علم هزینه کنم. حال اگر این سرمایه را در بهای آن بدهم، پس با چه سرمایه‌ای می‌توانم علم بیاموزم؟ آنها خندیدند. گفتم: این وسائلی که شما می‌گویید قیمتش چند است؟ گفتند: دو درهم و دوسوم درهم و این مبلغ را از من گرفتند. آنگاه متوجه شدم که آنها چیزهای مناسبی است. لذا برای من یک تغار و یک سبوی بزرگ برای آب و چهار عدد چوب که وسط آنها را با بندی از برگ خرما محکم بسته بودند آوردند و گفتند: «زیر» سبوی پر از آب و «قصریه» تغاری برای پختن نان و چهارچوب و تخت برای این است که روی آنها بخوابی، ... در این داستان افزون بر ویژگیهای سلوک انسانی، نوعی زیبایی و شگفتی نیز به چشم می‌خورد که ناشی از کاربرد متضاد واژگان است، زیرا گاهی واژگان در موارد مختلف با معانی متضاد به کار می‌رود.

آنچه از زندگانی طبری بر ما پوشیده است، عوامل قطعی کناره‌گیری وی از ازدواج و بی‌اعتنایی او به این گزینه جنسی است، امری که موجب شد وی به کسب علم روی آورد و در این راه زحمات فراوانی را متحمل شود. کاری که غیر از صاحبان اراده قوی از کسی دیگر بر نمی‌آید و موقعی که عامل شهوانی ازدواج در شخص از بین برود، از لحاظ اخلاقی به پاکدامنی و عصمت می‌گراید. بنابراین، چنان شیفته علم می‌شود که سفرهای علمی و تالیف، این گزینه را در او می‌میراند و چه زیباست این سخن پندآمیز:

«علم خود نوعی سلوک (ریاضت) است». این عفت اخلاقی که نشانه‌های آن در طبری به چشم می‌خورد، در رفتار او با دانشمندانی که به مجادله با آنان می‌پرداخت و گاه با ایشان هم‌رأی و گاه مخالف بود نیز منعکس است، زیرا وی در این مجادله از ستیزه‌جویی و غیبت پرهیز می‌کرد و دلیل ما بر این ادعا، دو داستانی است که یکی از آنها خاور دور

(۱) - طبری از این الفاظ معانی نامناسبش را فهمید: قصریه: کنیز؛ زیر: خمره شراب؛ حماران: دو رأس الاغ و ... از این رو نخست از قبول آنها خودداری کرد. م.

شيوه های تفسیری قرآن، ص: ۳۹۳

می‌باشد:

طبری ملازم داوود بن علی اصفهانی بود و مطالب فراوانی از کتابهای او نوشت.

روزی بین این دو نفر مشاجره‌ای در گرفت و طبری بر داوود غلبه یافت. از این واقعه شاگردان داوود متألم شدند. یکی از آنها سخن نامناسبی به طبری گفت. طبری از آن مجلس بیرون آمد و در ردّ نوشته‌های داوود کتابی به نام: کتاب الرّد علی ذی الأسفار نوشت و در آن کتاب به این معنا پرداخت که داوود به نوشته کتابها تکیه کرده و خود فاقد فکر و اندیشه بوده است. این کتاب را به تدریج ارائه می‌داد تا زمانی که جزوه‌ای در حدود یک‌صد برگ نوشت، اما پس از مرگ داوود چیزی از آن را منتشر نکرد. از ابو بکر، پسر داوود بن علی نقل شده که گفته است. آنچه طبری درباره پدرم گفته بود، همین‌طور در ذهنم باقی بود. تا یک روز، پیش ابو بکر بن ابی حامد رفتم. طبری نیز در آن‌جا حضور داشت. ابو بکر به ابو جعفر طبری گفت این شخص، ابو بکر، محمد بن داوود علی اصفهانی است. همین که طبری مرا دید و شناخت به من خیرمقدم و خوشامد گفت و شروع به مدح و ثنای پدرم کرد تا آنجا که زبان مرا از سخن گفتن بازداشت.

محل وقوع داستان دوم طبری، همین سرزمین پاک ما، یعنی مصر است:

روزی طبری با اسماعیل بن ابراهیم مزنی مناظره می‌کرد. بحث آنها شامل مطالبی و از جمله درباره اجماع بود. آن‌گاه ابن کامل از طبری پرسید: در چه مورد مناظره داشتید؟ طبری مطلب را مخفی داشت و علت این امر چنان‌که ابن کامل گفته، این بود که وی نمی‌خواست خود را برتر معرفی کند و پیروزی خود را بر حریف به زبان آورد. چرا که طبری پس از این مناظره، مزنی را گرامی می‌داشت و او را بسیار می‌ستود و به عقیده دینی او احترام می‌گذاشت.

بعضی اشخاص مجموعه‌ای از خصلتهای متناقض خوب و بد را دارند، اما برخی بزرگان آن‌چنان پاک و دارای صفای باطن هستند که برای همه مردم آرزوی خیر و خوبی می‌کنند. شاگرد طبری ابو بکر بن کامل درباره وی می‌گوید: طبری بسیار مهربان بود.

روزی در حالی که فرزندم با من بود، پیش او رفتم. او رو به من کرد و گفت: این پسر تو

شيوه های تفسیری قرآن، ص: ۳۹۴

است؟ گفتم آری، گفت نام او چیست؟ گفتم: عبد الغنی. گفت خدا او را بی‌نیاز گرداند.

کنیه او را چه گذاشته‌ای؟ گفتم: ابو رفاعه. گفت خدا مقامش را بالا-برد. آیا فرزندی جز او داری؟ گفتم آری کوچکتر از این است. گفت: نام او چیست؟ گفتم: عبد الوهّاب ابو یعلی.

گفت: خدا او را والامقام گرداند. کنیه‌ها و نامهای خوبی انتخاب کرده‌ای. وقتی که روح صفا یابد و در مسیر فطرت صحیح قرار گیرد، ساده و دور از تکلف سخن می‌گوید. از باب مثال: ابو بکر بن جوالیقی زبانش را به درست ادا کردن کلمات مقید ساخته بود و در این امر اصرار داشت. روزی ابو جعفر طبری که او را چنین دید گفت: انت بغیض، تو در این امر بسیار شدت به خرج می‌دهی. از آن روز، او «بغیض طبری» نامیده شد.

زبان ساده و بذله‌گویی شخص، نشانی از شوخ‌طبعی و مزاح‌گویی او دارد. از این رو برای ما شگفت نیست اگر می‌بینیم طبری در عین حالی که بسیار سنگین و باوقار است، به همان اندازه شوخ و مزاح‌گوی است. ابو الفرج، فرزند ابو العباس ثلاج (بخ فروش) که بی‌ترتیب و نامنظم حرف می‌زد در حضور طبری گفت: اِنَّه اکل طباهقه «۱» طبری گفت: طباهقه چیست؟ او گفت طباهقه یعنی طباهجه. آیا نمی‌دانی که عرب گاهی قاف را به جیم تبدیل می‌کنند؟ طبری گفت: پس نام تو هم ابو الفرق بن ثلاق است و از این به بعد به این نام معروف شد و دوستانش به وسیله این نام با او مزاح می‌کردند.

طبری نفس خود را به اموری وادار می‌کرد که او را از وابستگیها نسبت به حیات مادی حفظ کند و با فطرت سلیم خود می‌دانست

که مال دنیا قوی‌ترین پای‌بند شیطانی و سلاحی است که نفوس فراوانی در مقابلش تسلیم می‌شوند. بنابراین، از همان آغاز، خود را از آن در امان داشت و به همان قسمت از مزرعه پدرش که در طبرستان برای او برجای گذاشته بود قناعت می‌کرد. در اشعار زیر، فلسفه انتخاب روش خود را به صراحت بیان کرده است:

اذا أعسرت لم یعلم شقیقی و استغنی فیستغنی صدیقی «وقتی که دستم از مال تهی است کسی از سختی من خبر ندارد و چون بی‌نیاز

(۱) - تمام کبابهایش را خورد.

شيوه های تفسیری قرآن، ص: ۳۹۵

شوم دوستم از من طلب عطا می‌کند.»

حیائی حافظ لی ماء وجهی و رفقی فی مطالبتی رفیقی «حیای من آبرویم را حفظ می‌کند و نرمی من به هنگام مطالبه همراه من است.»

و لو ائی سمحت ببذل وجهی لکنت الی الغنی سهل الطریق «و اگر به از دست دادن آبرویم اقدام می‌کردم، به آسانی ثروت و بی‌نیازی را به دست می‌آوردم.»

طبری چه در تنگدستی و چه در بی‌نیازی بر همین روش که برای زندگی خود انتخاب کرده بود، پیوسته ثابت‌قدم بود و گوهر پاک نفس خود را تغییر نداد، چنان‌که در ابیات ذیل می‌گوید:

خلقان لا ارضی طریقهما تیه الغنی و مدله الفقر «دو خوی ناپسند است که آنها را نمی‌پسندم: تکبر ثروتمندی و خواری تنگدستی.»
فاذا غنیت فلا تکن بطراو اذا افتقرت فته علی الدهر «پس هرگاه ثروتمند شدی مغرور مشو و هرگاه تنگدست شدی بر روزگار فخر کن.» تنها سخن گفتن کافی نیست، بلکه اگر این گفته‌ها با عمل همراه باشد می‌توانیم گوینده آن را به داشتن عزت نفس، دوری از مال حرام و خواستن مال حلال به اندازه رفع حاجت توصیف کنیم. شاهد بر این امر داستانی است که در آغاز جوانی برای طبری اتفاق افتاد:

او می‌گوید: وقتی به سن بلوغ رسیدم، پدرم به من اجازه داد که از شهر (آمل) مسافرت کنم. و در سفر برایم پول می‌فرستاد. اما یک بار خرجی‌ام کم آمد و مجبور شدم دو آستین پیراهنم را جدا کنم و برای هزینه زندگیم آنها را بفروشم.

آنچه طبری بیش از هر چیز دیگر از آن بیم داشت، این بود که مالی از طرف سلطان برای او فرستاده شود، زیرا به سبب شخصیت و مرتبه‌ای که طبری به لحاظ علمی داشت، امیران ناچار بودند به او توجه کنند، هرچند او به آنان اعتنایی نداشت و در پرتو این حقیقت، بر خود لازم می‌دانست که به رعایت اندکی از دستورات حکام، در

شيوه های تفسیری قرآن، ص: ۳۹۶

حدود اعمالی که بر او تحمیل می‌کردند، قناعت کند و در تمام موارد با آنها چنین پیمان می‌بست و هیچ وقت حاضر نبود بیش از این، روحیه خود را تضعیف کند. طبری نفس خود را به ریاضتهای سخت وامی‌داشت تا سرانجام توانست به این مقام برسد.

روزی وزیر ابو الحسن عبید الله بن یحیی بن خاقان، طبری را برای تربیت و تعلیم فرزندش فراخواند و او را مقرب خود ساخت و مقامش را بالا برد و برایش ماهانه ده دینار قرار داد. طبری با این شرط آن را پذیرفت که این امر مزاحم ساعات تعلیم و تعلم و مطالعه و اوقات نماز و غذا خوردن او نشود.

نخستین بار که فرزند وزیر نزد استاد آمد. همین‌که نشست تا بنویسد، خدمتگزار لوحه‌ای را که بر رویش خط می‌نویسند برداشت و شادی کتان وارد شد. چیزی نگذشت که کنیزانی وارد شدند، در حالی که دیسهای چینی پر از درهم و دینار به دست داشتند و به وی تقدیم کردند، اما طبری پذیرفت و گفت: من به اندکی از مال قرارداد بسته‌ام؛ اینها حق من نیست و جز آنچه قرار کرده‌ام چیزی

نمی‌گیرم. کنیزان برگشتند و ماجرا را به وزیر خبر دادند. وزیر آمد و گفت: ای ابو جعفر با شروع به تعلیم این فرزند، مادران را خوشحال کردی و آنها به تو نیکی کردند، اما چون هدیه را نپذیرفتی آنان را غمگین ساختی. طبری گفت: جز همان قراری که با من کرده‌ای. چیزی را از تو نمی‌پذیرم.

طبری به‌طور کلی در برابر کار دینی از مزد گرفتن خودداری می‌کرد. او تألیفات دینی را به عنوان زکات علمی بر خود لازم می‌دانست تا خود را توسط آن پاک سازد و نمی‌پذیرفت که انسانی او را در مقابل این عمل پاداش دهد. بلکه پاداش خود را نزد خداوند می‌دانست. چنان‌که وقتی وزیر، عباس بن حسن از او خواست که برایش کتاب مختصری در فقه تألیف کند، او کتاب «خفیف» را تألیف کرد و برایش فرستاد. وزیر مبلغ هزار دینار به او داد، اما او نپذیرفت. به او گفتند: این پول را بگیر و صدقه بده، باز هم نپذیرفت.

طبری درباره پاداش عملی که فرمانروایان زمانش او را بدان موظف می‌ساختند چنین رفتار می‌کرد، ولی خودداری‌اش از پذیرفتن هدیه‌های معمولی به این دلیل بود که شیوه های تفسیری قرآن، ص: ۳۹۷

آن را نیز از بندهای بردگی انسانها می‌دانست که از طرف انسانی پایین‌تر برگردن شخص بالاتر و یا از بالاتر بر پایین‌تر انداخته می‌شود. طبری مردی قاطعی بود و این خوی و طبیعت خود را از محیط کوهستانی و استوار خویش برگرفته بود. لذا وقتی هدیه‌های زیادی از طرف قدرتمندان برایش می‌رسید از قبول آنها خودداری می‌کرد و عذرش این بود که نمی‌تواند تلافی کند، اما وقتی که توانایی جبران می‌یافت، می‌پذیرفت و زود به آن پاسخ می‌داد. بهترین نمونه زنده برای این مطلب داستانهای واقعی است که برای خودش اتفاق افتاد:

الف- ابو الهیجاء پسر حمدان سه هزار دینار برایش فرستاد. وقتی بدان نگاه کرد در شگفتی فرورفت و گفت: هدیه‌ای را که نمی‌توانم جبران کنم، نمی‌پذیرم. چگونه می‌توانم آن را جبران کنم؟ گفتند: او این پول را بلاعوض و برای رضای خدا داده است. اما طبری آن را قبول نکرد و پس فرستاد.

ب- همسایه طبری، ابو الحسن محرّر دو عدد جوجه به او هدیه کرد، او هم در مقابل جامه‌ای برایش فرستاد.

ج- وزیر ابو علی، محمد بن عبید الله، تعدادی انار برای طبری فرستاد. آن را پذیرفت و میان همسایگانش پخش کرد. اما چند روز که گذشت، همین وزیر ده هزار درهم با یک نامه که در آن خواهش کرده بود، هدیه‌اش را بپذیرد برایش فرستاد و به آورنده آن هم سفارش کرده بود که اگر طبری نخواست خود، آن را بپذیرد، در میان آن دسته از شاگردان وی، که استحقاق دریافت آن را دارند، تقسیم کند. راوی می‌گوید: کیسه پول را بردم. در را کوبیدم. او به من انس داشت، اما هرگاه بعد از جلسه درس، کسی به خانه‌اش می‌رفت، اجازه نداشت جز برای کار مهمی بر او وارد شود، زیرا در خانه به نوشتن و تألیف اشتغال داشت. بنابراین، من از پشت در خود را معرفی کردم و گفتم نامه‌ای از وزیر آورده‌ام. به من اجازه داد داخل شوم. بسته را به او دادم. نامه را خواند و سپس گفت: سلام مرا به وزیر برسان و به او بگو: برای ما بازهم انار بفرست. و از پذیرفتن درهمها خودداری کرد. به او گفتم: درهمها را بگیر و میان شاگردان نیازمند خود

شیوه های تفسیری قرآن، ص: ۳۹۸

تقسیم کن، و باز نفرست. گفت: وزیر، خود اگر بخواهد مردم را از من بهتر می‌شناسد.

جواب نامه را نوشت به من داد و من برگشتم.

پس از مدتی از مزرعه‌اش در طبرستان، مبلغی را همراه با یک پوست سمور برایش فرستادند. طبری آن پوست را که چهل دینار ارزش داشت، برای وزیر فرستاد.

وزیر هم ناگزیر آن را پذیرفت و همین امر موجب شد که دیگر از فرستادن هدیه برای طبری خودداری کند.

روش طبری به‌طور کلی از روش دیگران متمایز بود. زمانی که مردم از راههای مختلف به مال‌اندوزی می‌پرداختند و با هر وسیله در جستجوی بالا- بردن مقام خود هستند، او را می‌بینیم که از مقام و منصب، دوری می‌کند، همچنان که در جمع‌آوری ثروت زهد می‌ورزد، زیرا او کرسی استادی را بهترین منصب و تألیفات و شاگردان خود را عالترین ثروت و مقام می‌دانست. چنان که گویند: وقتی خاقانی به وزارت رسید، مال فراوانی برای طبری فرستاد، اما او نپذیرفت. او را به منصب قضا دعوت کرد، آن را نیز رد کرد. دوستانش او را سرزنش کردند و گفتند اگر قاضی شوی ثواب می‌بری و سنتی را که در حال از بین رفتن است، زنده می‌کنی و او را تشویق می‌کردند تا عهده‌دار دفاع از حقوق ستمدیدگان شود. اما او به آنها پرخاش کرد و گفت: من واقعا گمان می‌کردم که اگر خود به این کار رغبت کنم، شما مرا منع خواهید کرد.

بالاخره هر زنده‌ای می‌میرد و قلب او از حرکت باز می‌ایستد و اجل محتوم شتابان به سراغش می‌آید. طبری نیز در سال ۳۱۰ هجری در بغداد چشم از دنیا فروبست و چشمها در فقدان او- که جبران‌ناپذیر بود- گریستند. ابن درید با شعرهایی کوشش علمی طبری و ویژگی اخلاقی او را بیان کرده و بر او گریسته است.

أودی ابو جعفر و العلم فاصطحباً أعظم بذا صاحباً اذ ذاک مصحوباً «ابو جعفر و علم، هر دو باهم مردند، مرگ ابو جعفر را که صاحب علم است بزرگ شمار، زیرا علم همراه اوست.»
انّ المتیة لم تتلف به رجلا بل اتلفت علما للدين منصوبا «مرگ فقط یک مرد را از بین نبرد، بلکه پرچمی را که او برای دین برافراشته بود،

شبهه های تفسیری قرآن، ص: ۳۹۹

نابود کرد.»

وَدَّتْ بَقَاعَ اللَّهِ لَوْ جَعَلَتْ قَبْرًا لَهَا فَحَبَاها جِسْمَهُ طَيِّبًا «تمام سرزمینهای خداوند آرزو می‌کردند که ای کاش قبر او می‌شدند و جسم پاک او را دربرمی‌گرفتند.»

ابو سعید بن اعرابی با ابی‌اتش، چنین بر او نوحه‌سرایی کرده است:

حدث مفضل و خطب جلیل دقّ عن مثله اصطبار الصّیور «حادثه‌ای ناخوشایند و پیشامدی ناگوار و بزرگ به وقوع پیوست که در چنین مصیبتی صبر صبور، محو و ناپدید شد.»

قام ناعی العلوم اجمع لِمَاقام ناعی محمّد بن جریر «فریاد مرگ تمام دانشها برخاست، آن‌گاه که فریاد مرگ محمد بن جریر بلند شد.»

فهوت أنجم لها زهرات مؤذونات رسومها بالدثور «ستارگان درخشان فروافتادند، درحالی که اعلام می‌کردند که آثارشان پوشیده شده است.»

و غدا روضها الأنیق هشيمائتم عادت سهولها كالوعور «باغهای سرسبز علوم خشک و پژمرده شد و همواریهایش به درّه‌های وحشتناک تبدیل گردید.»

يا أبا جعفر مضيت حميدا غير وان في الجدّ و التّشمير «ای ابو جعفر با حالتی ستوده رفتی، بدون این که کوشش و آمادگی را ترک کنی.»

بين أجر علی اجتهادك موفور و سعی الی التّقی مشكور «درحالی که برای تلاشهایت، اجر می‌بری، و برای کوشش در تقوا، از تو سپاسگزاری می‌شود.»

مستحقاً به الخلود لدی جنّة عدن فی غبطة و سرور «به خاطر کوششهایت شایسته جاوید ماندن در بهشت هستی، در بهشت جاودان،

سرزنده و شادمان می‌باشی.»

شیوه های تفسیری قرآن، ص: ۴۰۰

منابعی که در این شرح حال مورد استفاده واقع شده، عبارتند از:

۱- خطیب بغدادی، تاریخ بغداد، ۴۶۳ هجری، چاپخانه سعادت، سال ۱۳۴۹ هجری مطابق سال ۱۹۳۱ میلادی، (ج ۲، ص ۱۶۶).

۲- سمعانی، الأنساب، در گذشته سال ۵۶۲ هجری، چاپ لندن، سال ۱۹۱۲ میلادی، (ص ۳۶۷).

۳- یاقوت حموی، معجم الادبا، در گذشته سال ۶۲۶ هجری از انتشارات دار المأمون مصر، آخرین چاپ که دکتر احمد فرید رفاعی آن را در سال ۱۳۵۷ هجری، مطابق ۱۹۳۸ میلادی منتشر کرده است. (ج ۱۸).

۴- وفيات الاعیان و أبناء الزمان، تألیف قاضی احمد، مشهور به ابن خلکان در گذشته سال ۶۸۱ هجری، چاپخانه بولاق سال ۱۲۹۹ هجری، (ج ۳). شیوه های تفسیری قرآن ۴۰۰ ویژگیهای شخصیت طبری ص: ۳۸۷

انباء الزواة علی انباء النجاة، تألیف وزیر، جمال الدین ابو الحسن علی بن یوسف قفطی با تحقیق ابو الفضل ابراهیم، چاپخانه دار الکتب المصریه ۱۳۷۱ هجری مطابق ۱۹۵۲ میلادی، (ج ۳).

۶- طبقات الشافعیة الکبری، تألیف تاج الدین ابو نصر عبد الوهاب بن تقی الدین سبکی، چاپ نخست، مطبعه حسینیّه مصر، سال ۱۳۲۴ هجری، (ج ۲، ص ۱۳۸).

شیوه های تفسیری قرآن، ص: ۴۰۱

شیوه طبری در تفسیر

بخش اول: اندیشه نظری

تفسیر طبری از جمله تألیفات و آثار ارزشمند در حوزه اسلامی است که به روش علمی و روشن آن، مباحثات می‌کنیم. طبری در آغاز تفسیرش، روشی را که براساس آن به تفسیر قرآن می‌پردازد، توضیح می‌دهد و هرگاه معیار اصالت در هر کتاب همان چیزی باشد که روح مؤلف و روح زمان او را منعکس می‌کند، تفسیر طبری از تألیفات نادری است که علاوه بر اینها روح عصرهای گذشته را نیز منعکس می‌سازد، چرا که تفسیر وی تصویر روشنی است از روشهای تفسیر، از ابتدای دوران رسالت محمد صلی الله علیه و اله تا اوایل قرن چهارم هجری. این کتاب در سال ۳۰۶ هجری بر طبری خوانده شد و او بشدت، می‌کوشید که کتابش میراث تفسیری بزرگ از دوران گذشته باشد. از این رو، نخست اگر در تفسیر آیه‌ای، اختلاف وجود داشته باشد و یا اجمالی یافت شود، خواننده را به این امور توجه می‌دهد و در پایان، رأی خود را می‌آورد. در این جا باید بگذاریم که طبری خود، درباره این شیوه و کوششی که در این راه انجام داده و نیز هدفی که از آن در نظر داشته است، سخن بگوید:

«بسم الله الرحمن الرحيم و به ثقتی و علیه اعتمادی، ربّ یسّر ... به نام خداوند بخشنده مهربان، به او اطمینان و بر او اعتماد دارم. پروردگارا تمام کارهایم را بر من آسان فرما. و پس از جملاتی می‌گوید: خدایا ما را برای دست یافتن به نظریه‌ای درست درباره محکم و متشابه؛ حلال و حرام؛ عام و خاص؛ مجمل و مفصل؛ ظاهر و باطن و تأویل و تفسیر آیات مشکل این کتاب موفق بدار. بدانید بندگان خدا- خدا شما را رحمت کند- سزاوارترین چیزی که دانستن آن باید مورد توجه واقع شود و در شناخت آن نهایت کوشش به خرج رود، چیزی است که آگاهی نسبت به آن مورد رضایت خدا باشد و برای شخص دانای به آن، راه هدایت و رشد میسر شود و آنچه همه این امور را دربردارد،

شیوه های تفسیری قرآن، ص: ۴۰۲

کتاب خداست که هیچ شکی در آن نیست. ما به توفیق خدای متعال، در شرح تأویل قرآن و معانی آن، کتابی در دست تألیف داریم که تمام چیزهایی را که مردم برای فهمیدن قرآن نیاز دارند، دربردارد. و با این کتاب، از سایر کتبی که در این زمینه نوشته شده بی‌نیاز خواهند شد و نیز در این کتاب مواردی از تأویل و تفسیر آیات که مورد اتفاق تمام مسلمانان بوده با دلایلی که آورده‌اند یاد کرده‌ایم و در موارد اختلاف، با توضیح بیان هر یک و اثبات آن با دلیل خودش، نظریه خود را با موجزترین حدّ ممکن و اختصاری هر چه مناسبتر روشن کرده‌ایم. اولین سخنی که در کتاب مزبور به آن خواهیم پرداخت بیان عاملی است که موجب می‌شود یک موضوع در آغاز بیاید و بر دیگر موضوعات مقدم شود و آن، توضیح معانی آیاتی است که باعث اشتباه کسی می‌شود که در تحصیل علوم عربی رنجی نکشیده و نسبت به شناخت شیوه‌های گوناگون استدلال‌های منطقی به نقل از گذشتگان و یا روش فطری، آگاهی کامل ندارد. «۱»

طبری در آغاز تفسیر خود از اهمیت تفسیر متن قرآنی پرده برداشته است و ابزار مخصوص این تفسیر، علوم عربی است. از این رو در کتاب خود، فصلی درباره علوم عربی باز و آن را چنین نامگذاری کرده است. گفتاری در بیان همخوانی معانی آیات قرآنی با معانی سخن کسی که قرآن در زمان او نازل شده و این که این امر از ناحیه خداوند عزّ و جلّ است و نیز بیان برتری معنایی که به سبب آن، قرآن از سخنان دیگر جدا شده است. طبری در این کتاب یک نظریه اساسی را مورد بررسی قرار داده و آن عربیت قرآن است. نیز تفاوت روش قرآنی را با ویژگی‌هایی که دارد با آنچه در متون ادبی عربی شناخته شده، بررسی کرده است. او به بعضی از این ویژگی‌ها اشاره می‌کند و نوید می‌دهد که در جای خود و به هنگام تفسیر سوره‌ها از این ویژگی‌ها بحث خواهد کرد، ولی حق این است که طبری در این زمینه مطلب تازه‌ای نیاورده است، زیرا عده‌ای از قبیل ابو عبیده و ابن قتیبه و جاحظ و گروهی دیگر، پیش از او درباره اعجاز قرآن بحث

(۱) - تفسیر طبری، ج ۱، ص ۲-۴.

شیوه های تفسیری قرآن، ص: ۴۰۳

کرده‌اند، «۱» امّا او این اندیشه را خلاصه کرده و به خوبی از آن دفاع کرده است و ارزش آن را برای کسانی که در فهمیدن متن قرآن می‌کوشند، بیان داشته و چنین گفته است: از نعمتهای بزرگ خداوند و احسانهای فراوان او به آفریدگانش، قدرت بیان است تا آنها بدین وسیله، از راز درونی خود خبر دهند و به مقاصد نفسانی پی‌برند. آن‌گاه، خداوند آنها را در برخورداری از این نعمت، متفاوت قرار داده و برخی را بر دیگران برتری داده است. بلندترین درجه را به کسانی داده که در ابلاغ فرمان او، کوشاتر و در بیان اسرار درونی خود، گویاترند. خداوند در آیات قرآن مجید، برتری این افراد را - به سبب بیانی که به آنها داده - بر آنان که لکنت زبان دارند و توان درست سخن گفتن ندارند، معرّفی کرده و گفته است: «آیا کسی که به زیب و زیور پرورده می‌شود و در اقامه دعوا برای حفظ حقوق خود ناتوان است، شایسته فرزندی خداست؟» «۲»

اگر مطلب چنین است و معنایی که موجب جدایی فاضل از مفضول می‌شود، همان امتیاز کسی باشد که بیان رسا دارد در مقابل کسی که قدرت بر درست سخن گفتن ندارد؛ در این صورت، شکی نیست که بالاترین درجه سخن و فراترین مراتب آن، مرتبه‌ای است که از نظر معنا روشنتر باشد و مراد گوینده‌اش را بهتر بیان کند، و از هر سخنی به فهم شنونده نزدیکتر باشد. اگر بیانی از این مقدار فراتر رود و از گستره قدرت انسانها بگذرد و تمام بندگان خدا از آوردن همانند آن ناتوان باشند، صاحب این بیان، حجت خدا و پرچمدار پیامبران است.

با توجه به آنچه بیان شد، بیانی روشن‌تر و اندرزی رساتر و منطقی‌تر و سخنی شریف‌تر، از بیانی نیست که آورنده آن، قومی را به مقابله با آن دعوت کرد که تمامشان در آن زمان، از جمله استادان فنّ بلاغت و فصاحت و شعر و کهنات بودند.

به رغم اینکه هریک از آنها سخن‌سرای بلیغ و شاعری فصیح و قافیه‌پرداز و

(۱) - به کتاب منهج الزمخشری فی تفسیر القرآن و بیان اعجازه، فصل «قضیه الاعجاز القرآنی» که مؤلف نوشته مراجعه شود.

(۲) - أَوْ مَنْ يُشَّوُّا فِي الْحَلِيَّةِ وَ هُوَ فِي الْخِصَامِ غَيْرٌ مُّبِينٍ. (زخرف / ۱۸).

شيوه های تفسیری قرآن، ص: ۴۰۴

کاهن بود، پیامبر صلی الله علیه و اله تمام خوابها و پیشگوییهایشان را به نادانی نسبت داد و خردهایشان را از درک حقیقت ناتوان دانست و از عقیده باطل آنها بیزاری جست و همه را به پیروی از خود و پذیرفتن فرمانش و تصدیق و اقرار به این که او از جانب پروردگار به سوی آنها فرستاده شده، دعوت کرد و نیز به آنها خبر داد که دلیل بر صدق گفتار و حجّت بر راست بودن نبوت وی چیزی است که او از جانب خدا به سوی آنها آورده است و آن، همان بیان، حکمت و فرقانی است که به زبانی همانند زبان آنهاست و سخنی که معانی اش موافق با معانی سخن خود آنهاست و به آنان خبر داد که اگر تمامشان گردآیند از آوردن مانند آن عاجز و از دست یافتن به آن ناتوانند.

آن گاه همگی به ناتوانی خود اقرار و او را در گفتارش تصدیق کردند و به ناتوانی خود گواهی دادند، جز گروهی که تجاهل کردند و خود را به کوری و شب‌کوری زدند و تکبر ورزیدند و اقدام به کاری کردند که خود می‌دانستند از انجام دادن آن ناتوانند و به کاری پرداختند که یقین داشتند بر انجام آن قدرت ندارند و سرانجام، کم‌خردی و نقص زبان خود را که از دیده‌ها پنهان بود آشکار ساختند. یکی از آنان در مقابل قرآن سخنانی آورد که از عهده هر ناتوان و نادان و بی‌خردی ساخته است و چنین گفت: و الطّاحنات طحنا و العاجنات عجنا، فالخابزات خبزا و الثّارذات ثردا و اللّاقمات لقما «۱» و جز اینها که از حرفهای احمقانه، همانند ادعاهای دروغ آنان است.

وقتی که برتری درجات نیروی بیان و تفاوت مراتب سخن، چنان است که ما، پیش از این یادآوری کردیم و خدای تعالی، حکیم‌ترین حکیمان و بردبارترین عالمان است؛ بدیهی است که سخن او روشن‌ترین بیان و بافضیلت‌ترین کلام است. برتری گفتار او بر گفته‌های تمام آفریدگان به اندازه فضیلت خود او بر تمام بندگانش می‌باشد. حال که چنین است و شایسته نیست کسی مخاطب خود را با سخنی مورد خطاب قرار دهد که

(۱) - سوگند به زنانی که با دستاس، خوب آرد می‌کنند، سوگند به زنانی که بسیار خمیر می‌کنند، سوگند به زنانی که بسیار نان می‌پزند، سوگند به زنانی که بسیار ترید می‌کنند، سوگند به زنانی که لقمه‌های زیادی بر می‌دارند.

شيوه های تفسیری قرآن، ص: ۴۰۵

آن را نمی‌تواند بفهمد، پس روا نیست که خداوند هیچ‌یک از مخلوقاتش را به آنچه نمی‌فهمد، مخاطب سازد.

خداوند متعال بالاتر از آن است که کسی را با کلامی نامفهوم مورد خطاب قرار دهد، یا رسالت بی‌فایده‌ای به او بدهد. زیرا این عمل را هرکس از ما انجام دهد، فردی عبث کار و ناقص است و خداوند از این صفت مبرّاست. لذا در قرآن فرموده است: وَ مَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا لِبَلْسَانٍ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ ... «۱»، «ما هر پیامبری را با زبان قومش فرستاده‌ایم تا احکام الهی را برای آنان بیان کند» و به پیامبرش حضرت محمد صلی الله علیه و اله فرمود:

وَ مَا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ إِلَّا لِيُبَيِّنَ لَهُمُ الَّذِي اخْتَلَفُوا فِيهِ وَ هُدًى وَ رَحْمَةً لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ «۲»، «ما، قرآن را بر تو نازل نکردیم، مگر این که بیان کنی برای مردم آنچه در آن اختلاف دارند.»

بنابراین، کسی که وسیله هدایت را نمی‌داند، روا نیست که به آن وسیله، هدایت شود. با ادله‌ای که بیان کردیم روشن شد که

خداوند، پیامبر هر قومی را به زبان خودشان و هر کتابی را به زبان پیامبرش یا قومش می‌فرستد. با آنچه گفتیم، روشن شد کتابی را که خداوند برای پیامبر ما حضرت محمد صلی الله علیه و اله فرستاده به زبان خود او بوده و چون زبان آن حضرت عربی است، قرآن نیز عربی می‌باشد. خود قرآن نیز این را بیان کرده است: *إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ* «۳»، «ما، این قرآن را به زبان عربی فصیح فرورستادیم به امید این که شما عاقل باشید» و نیز فرموده است: *وَإِنَّهُ لَتَنْزِيلُ رَبِّ الْعَالَمِينَ * نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ * عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنذِرِينَ * بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ* «۴»، «قرآن از جانب پروردگار جهانیان، نازل شده آن را روح الامین (جبرئیل) بر قلب تو فرود آورده است تا تو از بیم‌دهندگان باشی، با زبان فصیح عربی و آشکار.»

وقتی که با این شواهد و دلایل، درستی گفتار ما روشن شد، واجب می‌شود که معانی کتاب نازل شده بر پیامبر ما محمد صلی الله علیه و اله با معانی سخن عرب و نیز ظواهرش با

(۱) - ابراهیم / ۴.

(۲) - نحل / ۶۴.

(۳) - یوسف / ۲.

(۴) - شعراء / ۱۹۲ - ۱۹۵.

شبهه های تفسیری قرآن، ص: ۴۰۶

ظاهر آن، دمساز باشد و همچنین کتاب خدا دارای فضیلتی باشد که بر سایر گفته‌ها و بیانات - چنان که در گذشته بیان کردیم - برتری پیدا کند.

حال که مطلب چنین است، با توجه به ویژگیهای سخن عرب، از قبیل ایجاز و اختصار، گاهی از اظهار مطلبی به مخفی کردن آن و در بعضی حالات از پرگویی به کم گویی بسنده می‌کنند و نیز برخی وقتها سخن به اطناب و گاهی با تردید و زمانی با تکرار ایراد می‌شود، و گاهی بدون کنایه و رمز به اسم تصریح می‌شود و گاهی خبر از خاص داده در حالی که ظاهر عام را می‌رساند و زمانی برعکس آن و نیز زمانی به کنایه سخن گفته می‌شود که مراد تصریح است و گاهی از صفت گفتگو می‌شود و مراد موصوف است و گاهی برعکس و همچنین گاه چیزی که در معنا مؤخر است مقدم آورده می‌شود و به عکس و نیز از بعضی به بعضی و از محذوف به مذکور اکتفا می‌گردد و گاهی آنچه باید حذف شود، ذکر می‌شود و جز اینها، باید برای آنچه در کتاب خدا بر پیامبرش - حضرت محمد صلی الله علیه و اله نازل شده، شبیه و نظیری در سخن عرب وجود داشته باشد که ما تمام این موارد را به حول و قوه خداوند در جای خود مطرح خواهیم کرد. «۱»

طبری پس از این بحث اجمالی درباره ویژگیهای عبارات قرآن که بیانگر خصوصیات موجود در ادبیات عرب است، به شرح و تفسیر می‌پردازد و پس از آن که عربی بودن اسلوب قرآن را اثبات می‌کند، به اثبات عربی بودن الفاظ مفرد آن می‌پردازد و در این رابطه در تفسیر خود این فصل را آورده است: «در بیان کلماتی از قرآن که از زبانهای عربی و غیر عربی ترکیب یافته است» او نخست این سؤال را مطرح کرده است که اگر کسی از ما سؤال کند: شما گفتید: جایز نیست که خداوند کسی را مخاطب سازد، مگر به خطابی که آن را بفهمد و جایز نیست که آیینی را به سوی کسی بفرستد، مگر به زبانی که آن را درک کند. حال چه می‌گویید درباره آنچه محمد بن حمید رازی ... از ابو الاحوص از ابو موسی نقل کرده است که در تفسیر: *يُؤْتِكُمْ كِفْلَيْنِ مِنْ رَحْمَتِهِ* «۲»،

(۱) - تفسیر طبری، ج ۱، ص ۴ - ۶.

(۲) - «تا خدا شما را از رحمتش دو بهره نصیب گرداند.» (حدید / ۲۸).

شبهه های تفسیری قرآن، ص: ۴۰۷

می گوید: مراد از «کفلین» به زبان حبشی، اجر و مزد دوچندان است، و نیز آن چه ابن حمید ... از سعید بن جبیر از ابن عباس در تفسیر: *إِنَّ نَاشِئَةَ اللَّيْلِ* (۱)، نقل کرده است که در زبان حبشی، کسی که قسمتی از شب قیام کند می گویند: نشأ و آنچه ابن حمید ... از ابو میسره در تفسیر: *يَا جِبَالُ أَوَّيْبِي مَعَهُ وَالطَّيْرُ* (۲) بیان کرده که به زبان حبشی به معنای:

سبّحی (تسبیح کن) می باشد؛ و نیز درباره آنچه محمد بن خالد بن حراش از دی ... از ابن عباس (رضی ...) در تفسیر: *فَرَّتْ مِنْ قَسْوَرَةٍ* (۳)، نقل کرده است که در عربی شیر را اسد و در فارسی شار و به زبان قبطی اربا، و به زبان حبشی، قسوره می گویند و نیز آنچه ابن حمید ... از سعید بن جبیر نقل کرده است که چون قریش گفتند: چرا این قرآن به زبان عرب و غیر عرب نازل نشده است؟ خداوند این آیه را نازل فرمود: *[وَلَوْ جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا أَعْجَبِيًّا لَقَالُوا لَوْلَا فُصِّلَتْ آيَاتُهُ أَ أَعْجَبِيٌّ وَعَرَبِيٌّ قُلْ هُوَ لِلَّذِينَ آمَنُوا هُدًى وَشِفَاءٌ]* (۴)، پس خداوند پس از این آیه، در قرآن از هر زبانی آورده است. از جمله آنها: *حِجَارَةٌ مِنْ سَبْجِيلٍ* است که معرب سنگ و گل است و با هیأت عربی به کار رفته و در آنچه از محمد بن بشر ... از ابو میسره نقل شده که در قرآن از همه زبانها وجود دارد.

طبری پس از این پرسشها که شواهد آنها را تأیید می کند. در پاسخ می گوید: آنچه شما گفتید و برای ما و شما نقل کرده اند و همچنین، اخباری از این قبیل - که ذکر تمام آنها باعث درازای سخن می شود - حاکی از آن است که در قرآن واژگان غیر عربی نیز وجود دارد. لکن گفته کسانی که این موارد را یاد کرده اند، خارج از آنچه ما می گوئیم نیست. زیرا آنها نگفته اند که این کلمات (غیر عربی) اصلاً در سخن عربها نبوده و پیش از نزول قرآن

(۱) - «البته نماز شب و دعا و ناله سحر بهترین شاهد اخلاص است.» (مؤمل / ۶).

(۲) - «ای کوهها و ای مرغان شما نیز با ناله داوود هماهنگ شوید» (سبأ / ۱۰).

(۳) - «از شیر درنده می گریزد.» (مدثر / ۵۱).

(۴) - «و اگر ما این قرآن را به زبان غیر عربی می فرستادیم، کافران می گفتند چرا آیات این کتاب مفصل و روشن به زبان عرب نیامده است، آیا کتاب عجمی بر رسول و امت عربی نازل می شود؟ به آنها بگو این قرآن برای اهل ایمان، هدایت و شفاست.» (فصلت / ۴۴).

شبهه های تفسیری قرآن، ص: ۴۰۸

عربها آشنایی با آنها نداشته اند، تا خلاف گفته ما باشد، بلکه بعضی از آنها گفته اند: فلان کلمه به زبان حبشی یا عجمی، معنایش فلان است و امکان این را که چند لفظ در زبانهای گوناگون دارای یک معنا باشند، منکر نشده اند. و سخن کسی که می گوید: «در قرآن از هر زبانی چیزی وجود دارد که خدا می داند» بدین معناست که در قرآن الفاظی وجود دارند که در زبان عرب و امتهای دیگر یک معنا دارند، به همان ترتیبی که ما قبلاً یادآور شدیم، زیرا بر هیچ صاحب اندیشه‌ای که قرآن را خوانده و حدود آن را شناخته و به آن اعتقاد دارد جایز نیست که گمان برد بعضی از واژه‌های قرآن عربی، بعضی فارسی، بعضی قبطی و بعضی حبشی است، در حالی که خداوند در قرآن فرموده است: «ما قرآن را عربی قرار دادیم.»

آن گاه طبری این اعتراض را که در قرآن واژه‌های فارسی، حبشی و غیر آن وجود دارد مورد بحث قرار داده و گفته است: درست است، اما وقتی که این واژه‌ها به دست عرب رسیده آنها را تعریف کرده اند. وی در برابر اعتراض آنها که می گویند: فرق بین نظریه شما و نظریه مخالفان شما چیست؟ می گوید: این واژه‌ها و مشابهشان در اصل عربی بوده، بعدها که در میان ملت‌های دیگر رایج شده، آنها این واژه‌ها را در میان سخنان خود به کار برده و به اسلوب زبان خود در آورده اند. «۱»

بدیهی است که طبری می کوشد تا هر شبهه‌ای را که حکایت از داخل شدن لفظی غیر عربی در قرآن دارد، نفی کند. به علاوه

وجود واژگان غیر عربی در قرآن و دادن شناسنامه عربی به آنها، زبانی به عربی بودن قرآن و اصالت آن ندارد. طبری، پس از آن که به دفاع از عربی بودن الفاظ قرآنی اطمینان پیدا می‌کند به بخش دیگری از بحث لغوی در قرآن پرداخته و فصلی را تحت عنوان «گفتار درباره یکی از گویشهای عرب که قرآن با آن نازل شده است» گشوده و گفته است: حال که با دلیل کافی برای اهل استدلال، ثابت کردیم که گفته آنان که می‌گویند: خدای - عزّ و جلّ - تمام قرآن را به زبان عربی نازل کرده و نه به زبانهای سایر ملتها، درست است و سخن آنان که

(۱) - تفسیر طبری، ج ۱، ص ۶-۸.

شیوه های تفسیری قرآن، ص: ۴۰۹

گمان کرده‌اند: بعضی از واژه‌های آن، عربی نیست، باطل است، می‌گوییم: اکنون که تمام قرآن عربی است به کدام یک از گویشهای عربی است؟ آیا به برخی از گویشها نازل شده یا به تمام آنها؟ زیرا زبان عربی اگرچه شامل تمام گویشها می‌شود، اما این گویشها از نظر شیوه بیان و گویش و سخن باهم متفاوتند؟ در جواب این پرسش باید گفت: چون خداوند به بندگانش خبر داده که قرآن عربی است و به زبان عربی مبین نازل شده است و از دیگر سوی این احتمال که به بعضی از گویشها باشد و یا تمام آنها، وجود دارد. راهی نداریم جز چنگ زدن به بیان پیامبر اکرم صلی الله علیه و اله که قرآن بر او نازل شده و از جمله آنها حدیث خلد بن اسلم است که از انس بن عیاض و او از ابو حازم و او از ابو سلمه نقل کرده که گفته است: این حدیث را از کسی جز ابو هریره نشنیدم که رسول خدا فرمود: «قرآن به هفته لغت: (زبان یا گویش) نازل شده است، و سه مرتبه فرمود: پس جدال در قرآن کفر است. بنابراین، هرچه از آن را می‌دانید به آن عمل کنید و هرچه را نمی‌دانید، آن را به عالم قرآن واگذارید.»^۱

آن گاه طبری پس از آن که روایات زیادی درباره مسأله حرفهای هفتگانه که قرآن به آنها نازل شده آورده، می‌گوید: برطبق این روایات به روشنی ثابت می‌شود که قرآن به بعضی از گویشهای عربی نازل شده نه به همه آنها، زیرا معلوم است که زبانها و گویشهای عربی از هفت زبان بیشتر است و به حدی است که نمی‌توان آنها را برشمرد^۲ و چون طبری به این نتیجه رسیده است که قرآن به گویش بعضی از ملل عربی نازل شده است - که این خود به‌طور معمول سؤال برانگیز است - این سؤال را مطرح کرده است که اگر کسی بگوید: هفت زبان عربی که قرآن به آنها نازل شده کدام است و آیا به آنها علم داری؟ می‌گوییم: نیازی به شناختن گویشهای مختلفی که قرآن به آنها نازل شده نیست، زیرا به فرض این که آنها را بشناسیم، امروز قرآن را - به عللی که در قبل ذکر کردیم - به آن

(۱) - انزل القرآن علی سبعة احرف، فالمرء فی القرآن کفر - ثلاث مرّات - فما عرفتم منه فاعملوا به و ما جهلتم به فردوه الی عالمه. تفسیر طبری، ج ۱، ص ۹.

(۲) - تفسیر طبری، ج ۱، ص ۱۰.

شیوه های تفسیری قرآن، ص: ۴۱۰

گویشها نمی‌خوانیم. و گفته شده است پنج کلمه آن از باقیمانده فرزندان قبیله هوازن و دو کلمه آن از قریش و خزاعه است. همه این اخبار از ابن عباس نقل شده، ولی نمی‌توان به آنها استدلال کرد، زیرا کسی که از ابن عباس نقل کرده که بعضی از واژه‌های قرآن به زبان قبیله هوازن است، کلبی می‌باشد که او نیز از ابو صالح نقل کرده است و کسی که از او نقل شده که دو گویش از هفت گویش به لهجه قریش و خزاعه است، قتاده می‌باشد، در حالی که قتاده، ابن عباس را ندیده و چیزی از او نشنیده است.^۱

خلاصه این که قرآن، هم تک‌واژه‌هایش عربی است و هم ساختارش و این بحث اگرچه مربوط به علم بلاغت است و در مباحثات

بلاغی به منظور اثبات اعجاز قرآن به طور مستدل بیان می‌شود، اما از سویی دیگر بحث درباره آن گامی است به پیش، در تفسیر متن قرآن، زیرا برای فهمیدن معانی کتاب مقدس قرآن این‌گونه بحثها لازم است، خواه بلاغی باشد و خواه لغوی. این که طبری در تعیین گویشهای هفتگانه‌ای که قرآن با آنها خوانده می‌شود تأمل کرده به این منظور بوده است که نتیجه بگیرد، آنچه امت اسلامی بدان اجماع دارند همین قرائتی است که قرآن عثمانی با آن نوشته شده و آن گویش قریش است که حضرت محمد صلی الله علیه و اله، امین وحی خداوند قرآن را با همان گویش به مردم ابلاغ می‌کرد.

سپس طبری در ضمن سخنان خود مطالبی را که قبلاً به تفصیل بیان کرده بود، اثبات می‌کند و به‌طور خلاصه می‌گوید: ما در استدلال بر این که تمام قرآن عربی است و به زبان بعضی از ملل عربی نازل شده، نه به زبان همه آنها و درباره این که قرائت مسلمانان امروز و قرآنی که در دست آنهاست، به بعضی از زبانهای است که قرآن به آنها نازل شده نه به همه آنها و نیز راجع به بیان آنچه از نور و برهان و حکمت که قرآن مشتمل بر آنهاست و همچنین در توضیح امر، نهی، حلال، حرام، وعد، وعید، محکم، متشابه، لطایف و حکمتهایی که خداوند در این کتاب مقدس به ودیعه گذاشته، دلایلی را بیان کردیم که هر کس موفق به درک آنها شود، وی را کفایت می‌کند. «۲»

(۱) - همان مأخذ، ج ۱، ص ۲۳.

(۲) - همان مأخذ، ج ۱، ص ۲۵.

شيوه های تفسیری قرآن، ص: ۴۱۱

طبری از این جا به توضیح روش تفسیری خود پرداخته و در این باره فصلی به این عنوان باز کرده است: «گفتار درباره راههایی که می‌توان به شناخت تأویل قرآن رسید» و در این فصل برای متن قرآن سه حد قطعی معین کرده است:

۱- حدی که آگاهی تفصیلی از آن مخصوص خداوند است.

۲- حدی که علم به آن مخصوص پیامبر است، زیرا او امین خدا بر وحی است.

۳- حدی که برای هر دانشمند لغوی و تفسیری، دسترسی به آن امکان پذیر است.

در این حد، طبری را می‌بینیم که ادامه‌دهنده روش ابن عباس در تفسیر به شمار می‌رود و این روش را چنین بیان می‌کند: ما در توضیح راههای مهم تأویل قرآن می‌گوییم خداوند به پیامبرش فرموده است: «وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ»^۱، «ما قرآن را بر تو نازل کردیم تا برای مردم آنچه به سوی آنها فرستاده شده بیان کنی باشد که اندیشه خود را به کار اندازند»، و نیز فرموده است: «وَمَا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ إِلَّا لِتُبَيِّنَ لَهُمُ الَّذِي اخْتَلَفُوا فِيهِ وَهُدًى وَرَحْمَةً لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ»^۲، «ما این قرآن را بر تو نازل نکردیم مگر به منظور این که برای مردم بیان کنی آنچه در آن اختلاف دارند و برای مردم باایمان هدایت و رحمت باشی» و جای دیگر فرمود: «هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخْرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ»^۳، «او خدایی است که قرآن را بر تو فرستاده، برخی از آن آیات محکم است که اصل و مرجع سایر آیات آن می‌باشد و برخی دیگر، آیات متشابه می‌باشد، آنان که در دلشان میل باطل است از پی متشابه می‌روند تا با تأویل آن، راه فتنه‌گری و شبهه‌اندازی پدید آورند، در صورتی که تأویل آن را جز خدا کسی نداند و راسخان در علم گویند: ما به قرآن ایمان داریم، تماش از نزد پروردگاران آمده، و نمی‌اندیشند مگر خردمندان.»

(۲) - نحل / ۶۴.

(۳) - آل عمران / ۷.

شیوه های تفسیری قرآن، ص: ۴۱۲

با توجه به آیاتی که ذکر شد، معلوم می‌شود که آیات قرآنی و درک تأویل و تفسیر آنها سه مرحله دارد:

الف- بعضی آیات هستند که درک آنها جز با بیان رسول خدا صلی الله علیه و اله امکان ندارد و عبارتند از تمام آیاتی که امرهای ارشادی واجب و مستحب و اقسام گوناگون نواهی و حقوق و حدود الهی و نیز اندازه واجبات و مقادیر حقوقی که برخی از آفریدگان او بر برخی دیگر دارند و دیگر احکام را دربر می‌گیرد، احکامی که جز از طریق نشانه‌هایی که پیامبر صلی الله علیه و اله برای امتش قرار داده تا آنها را به تأویل قرآن راهنمایی کند، مشخص نمی‌شود.

ب- بعضی از آیات قرآنی هست که تأویل و تفسیرش را جز خدای واحد قهار کسی دیگر نمی‌داند و آن آیاتی است که مشتمل بر وقوع حوادث آینده است از قبیل قیام قیامت و وقوع نفخه صور و فرود آمدن حضرت عیسی بن مریم از آسمان و مانند اینها که هیچ کس از تأویل این آیات آگاه نیست و وقت این پیشامدها را نمی‌داند مگر از راه علایم و نشانه‌هایی که ذکر شده است، زیرا خداوند متعال اراده کرده است که علم این گونه حوادث تنها در نزد خودش باشد. و به این مطلب در قرآن تصریح فرموده است:

يَسْئَلُونَكَ عَنِ السَّاعَةِ أَيَّانَ مُرْسَاهَا قُلْ إِنَّمَا عِلْمُهَا عِنْدَ رَبِّي لَا يُجَلِّيهَا لِوَقْتِهَا إِلَّا هُوَ ثَقُلَتْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ لَا تَأْتِيكُمْ إِلَّا بَغْتَةً يَسْرًا كَأَنَّكَ حَفِيٌّ عَنْهَا قُلْ إِنَّمَا عِلْمُهَا عِنْدَ اللَّهِ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ «۱»، «ای رسول ما، از تو درباره روز قیامت می‌پرسند که چه وقت فرا می‌رسد؟ بگو: علم آن، فقط در نزد پروردگارم است و هیچ کس جز او نمی‌تواند وقت آن را آشکار کند. و قیام ساعت در آسمان و زمین مسأله سنگینی است و به سوی شما نمی‌آید مگر ناگهانی. از تو می‌پرسند که گویی تو کاملاً بدان آگاهی، بگو: علم به آن بی شک نزد خداست، ولی بیشتر مردم آگاهی ندارند.» پیامبر صلی الله علیه و اله هرگاه یادی از این مسائل می‌کرد، تنها نشانه‌های آن را می‌گفت و وقت دقیق آن را تعیین نمی‌کرد، چنان که وقتی که از دجال یادی کرد، به اصحابش فرمود: «اگر دجال وقتی خروج کند که من در میان شما باشم، من با او محاجه و مبارزه خواهم کرد و اگر پس از من خروج کند خدا جانشین من

(۱) - اعراف / ۱۸۷.

شیوه های تفسیری قرآن، ص: ۴۱۳

بر شماست.» این قبیل اخبار که ذکر آنها از حوصله کتاب بیرون است نشان می‌دهد که پیامبر اکرم صلی الله علیه و اله به وقت وقوع این حوادث از نظر تعیین سال و روز علم دقیق نداشت، بلکه خدای- عزّ و جلّ- آمدن آنها را با علایم و وقت آن را با دلایل به آن حضرت شناسانده بود.

ج- برخی از آیات قرآن هست که هر کس به زبان عربی آگاهی داشته باشد، تأویل و تفسیر آنها را می‌فهمد و این آگاهی، همان تشخیص موقعیت واژگان و شناختن معانی از طریق الفاظی است که به این معانی اختصاص یافته است و نیز شناختن موصوفها با صفات مخصوصشان نه صفت‌های دیگر. و این مقدار از آگاهی را همه مسلمانان عرب زبان دارند. مثلاً اگر کسی این آیه را بشنود: وَ إِذَا قِيلَ لَهُمْ لَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ قَالُوا إِنَّمَا نَحْنُ مُصْلِحُونَ* أَلَا إِنَّهُمْ هُمُ الْمُفْسِدُونَ وَلَكِنْ لَا يَشْعُرُونَ «۱»، «هر وقت به منافقان گفته می‌شود: در زمین فساد نکنید، آنها می‌گویند: ما اصلاح‌کننده‌ایم، هان، بدان که آنها مفسدند، ولی شعور آن را ندارند.» هر کس می‌داند که معنای «افساد» عمل زیان‌آوری است که ترکش لازم است، و «اصلاح» کاری سودمند است که انجام دادنش شایسته است، اگر چه به طور مشخص نداند که چه مصادیقی را خدا، افساد دانسته و چه معانی را مصداق اصلاح قرار داده است.

بنابراین، آنچه اهل زبان از واژه تأویل قرآن می‌فهمند چیزی است که بیشتر گفتیم، یعنی شناخت معانی از طریق الفاظی که به این معانی اختصاص یافته است و شناخت موصوفها به صفت‌های مخصوصشان، نه شناخت احکام و صفات و صورتهایی که خداوند علم به آنها را به پیامبرش اختصاص داده است. این امور جز به وسیله بیان پیامبر صلی الله علیه و اله درک نمی‌شود. و علاوه بر اینها، اموری وجود دارد که خداوند علم به آنها را ویژه خود قرار داده است. در این باره، ابن زناد از ابن عباس روایت کرده است که تفسیر بر چهار نوع است:

۱- وجهی از تفسیر که عرب از سخن خود آن را می‌فهمد.

(۱)- بقره/ ۱۱- ۱۲.

شبهه های تفسیری قرآن، ص: ۴۱۴

۲- تفسیری که هر کس آن را می‌فهمد.

۳- تفسیری که فقط علما آن را می‌دانند.

۴- تفسیری که جز خداوند کسی آن را نمی‌داند.

طبری می‌گوید: منظور ابن عباس از نوع دوم، علم به تمام وجوه تأویل قرآن نیست، بلکه مقصود این است که برخی از وجوه تأویل آن را هر کسی می‌داند.

درباره مطلبی که یاد کردیم خبری هم از رسول خدا نقل شده است. ولی اسنادش به آن حضرت مورد تردید است. چنان که کلبی از ابو صالح مولای امّ هانی و او از عبد الله بن عباس نقل کرده است که رسول خدا صلی الله علیه و اله فرمود: قرآن بر چهار حرف (- چهار نوع) نازل شده است:

۱- حلال و حرام که هیچ کس در ندانستن آن معذور نیست.

۲- تفسیری که خود عربها آن را تفسیر می‌کنند.

۳- تفسیری که دانشمندان آن را درک می‌کنند.

۴- مشابهات قرآن که هیچ کس جز خدا آن را نمی‌داند و هر کس جز خداوند مدّعی آگاهی نسبت به آن شود، دروغگوست. «۱» می‌بینیم که طبری در تفسیرش - پیش از این راجع به اصالت و اهمّیت آن سخن گفتیم - دیدگاه‌ها و تفکراتی را که در زمان وی و حتی قبل از او وجود داشته، مطرح می‌کند و از تفسیر به رأی، دیگران را نهی و خود نیز از آن پرهیز می‌کند. همچنان که در مقابل گرایشهای فلسفی یا لغزشهای اهل باطن (صوفیه) در تفسیر قرآن، عکس‌العمل نشان می‌دهد و نیز توجیهاتی را که بر طبق آرای فلسفی و نظریات ابتدایی انجام می‌شده - مانند آنچه در این زمان میان معتزله معمول است یا عقاید مذهبی که در نزد شیعه رواج دارد - ردّ می‌کند.

همچنین، طبری متون روایی را که از تفسیر به رأی نهی می‌کند در یک فصل تحت عنوان «ذکر برخی اخباری که در نهی از تفسیر به رأی آمده است» گرد آورده است. از

(۱)- تفسیر طبری، ج ۱، ص ۲۵-۲۶.

شبهه های تفسیری قرآن، ص: ۴۱۵

جمله می‌گوید: از سعید بن جبیر از ابن عباس، از پیامبر صلی الله علیه و اله نقل شده که فرمود: هر کس قرآن را به رأی خودش تفسیر کند، جایگاهش در آتش است.

باز از پیامبر صلی الله علیه و اله نقل شده است: هر کس قرآن را به رأی خودش یا به آنچه نمی‌داند تفسیر کند جایگاهش در آتش است.

عبد الاعلی گوید: سعید بن جبیر از ابن عباس حدیث کرده که پیامبر صلی الله علیه و اله فرمود: هر کس درباره تفسیر قرآن به آنچه نمی‌داند سخن بگوید جایگاهش آتش خواهد بود.

از سعید بن جبیر از ابن عباس نقل است که رسول خدا فرمود: هر کس در قرآن به رأی خود حرف زند، جایگاهش در آتش باد. از ابو معمر نقل شده که ابو بکر چنین گفته است: کدام زمین مرا در خود جای می‌دهد و کدام آسمان بر من سایه می‌افکند اگر در قرآن بدون علم سخن بگویم.

باز از همین طریق از ابو بکر نقل شده است که گفت: کدام زمین مرا می‌پذیرد و کدام آسمان بر من سایه می‌افکند، اگر در قرآن به رأی خود یا بدون علم سخن بگویم؟

طبری پس از بیان این اخبار می‌گوید: اینها همه گواه بر درستی سخن ماست که تأویل و تفسیر بعضی از آیات قرآن، تنها با بیان رسول خدا صلی الله علیه و اله یا راهنمایی آن حضرت درک می‌شود. پس بر هیچ کس جایز نیست که با اندیشه خود درباره قرآن سخن بگوید، بلکه چنین شخصی اگر به حق هم برسد، خطاکار است، زیرا از راه یقین نرسیده بلکه از روی گمان و تخمین به آن رسیده است. و کسی که در دین خدا به گمان سخن بگوید، درباره خدا با اتکای به علم سخن نگفته و خداوند در کتاب خود، این عمل را حرام کرده و گفته است: قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّي الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَ مَا بَطَّنَ وَ الْأَثَمَ وَ الْبُغْيَ بغيرِ الْحَقِّ وَ أَنْ تُشْرِكُوا بِاللَّهِ مَا لَمْ يُنَزَّلْ بِهِ سُلْطَانًا وَ أَنْ تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ «۱»، «بگو، پروردگارم، اعمال زشت را حرام کرده، خواه آشکارا باشد یا پنهانی و گناه و ستمکاری بناحق را و نیز شرک به خدا را که بر آن هیچ دلیلی نداشته باشید و این که چیزی را که نمی‌دانید به خدا نسبت دهید.» پس هر کس در آن بخش از آیات قرآن که علم آن مربوط به بیان رسول

(۱) - اعراف / ۳۳.

شيوه های تفسیری قرآن، ص: ۴۱۶

خداست از خود سخن بگوید، به غیر علم سخن گفته هر چند گفتارش موافق چیزی باشد که خدا از آن آیه اراده کرده است و این است معنای خبری که عباس بن عبد العظیم عنبری نقل کرده است.

جندب می‌گوید: رسول خدا صلی الله علیه و اله فرمود: کسی که در قرآن، به رأی خود سخن بگوید، اگرچه به حق برسد، خطاکار است، یعنی در عمل خود که گفتار به رأی است و از روی علم نیست، گناهی مرتکب شده که خدا آن را نهی کرده و از آن برحذر داشته است. «۱»

بنابراین، طبری این اخبار را که از تفسیر به رأی منع می‌کند، شاهد بر این عقیده خود می‌داند که مفسّر نباید از حدود خود تجاوز کند. پس تفسیر به رأی این است که مفسّر در تفسیر متن قرآن از حدّ توان خود فراتر رود و به محدوده‌ای وارد شود که خداوند به خود اختصاص داده است یا به مرزی پایین‌تر از این قدم گذارد که فقط خاص پیامبر صلی الله علیه و اله است.

این بود دیدگاهی که در عصر طبری رواج داشت و تفسیر به رأی را منع می‌کرد.

در مقابل این جریان، گرایش دیگری وجود دارد که انسان را به تفسیر قرآن تشویق می‌کند و در این عرصه، بزرگانی مشاهده می‌شوند که به علم و فقاہت شهرت داشته‌اند و در این باره نیز طبری عنوان فصلی از کتابش را چنین آورده است: «در بیان روایاتی که مفسران را به تفسیر قرآن تشویق می‌کند و نیز کسانی از صحابه که قرآن را تفسیر می‌کرده‌اند» بعضی از این روایات چنین است: اعمش از شقیق بن مسعود نقل کرده است که بعضی از ما چنان بودند که هر گاه ده آیه از قرآن می‌آموختند از آن ردّ نمی‌شدند،

مگر این که معانی آن را یاد می‌گرفتند و به مضمون آن عمل می‌کردند.

عطاء از ابو عبد الرحمن نقل می‌کند، کسانی که به ما قرآن می‌آموختند، برای ما نقل کردند که آنان، قرآن را از پیامبر آموخته‌اند و هر گاه ده آیه از قرآن یاد می‌گرفتیم،

(۱) - همان مأخذ، ج ۱، ص ۲۷.

شیوه های تفسیری قرآن، ص: ۴۱۷

دست از آن بر نمی‌داشتیم؛ مگر این که بدان عمل می‌کردیم، پس قرآن و عمل به آن را با هم آموختیم.

اعمش از مسلم از مسروق نقل می‌کند که عبد الله بن عباس گفته است: سوگند به خدایی که معبودی جز او نیست، هیچ آیه‌ای از کتاب خدا نازل نشده است مگر آن که من می‌دانم که در چه مورد نازل شده است و اگر جایی را بدانم که کسی در آن جا نسبت به کتاب خدا از من عالمتر است، بی‌درنگ با مرکبهای سواری به آن جا خواهم رفت.

اعمش از مسلم از مسروق نقل کرده است که عبد الله بن عباس سوره قرآن را برای ما می‌خواند، سپس به حدیث درباره آن می‌پرداخت و تمام روز آن را برای ما تفسیر می‌کرد.

ابو معاویه از اعمش از شقیق نقل کرده است که گفت: ابن عباس مرا برای سفر حجّ به خدمت خود گرفت و در آن جا خطبه‌ای خواند که اگر ترک و رومی آن را می‌شنیدند همه اسلام می‌آوردند، سپس سوره روم را بر مردم خواند و به تفسیر آن پرداخت. سفیان از اعمش از ابو وائل شقیق بن سلمه نقل می‌کند که ابن عباس سوره بقره را خواند و به تفسیر آن پرداخت. پس مردی گفت: اگر مردم دیلم این مطالب را می‌شنیدند، اسلام می‌آوردند.

جعفر از سعید بن جبیر نقل می‌کند که گفت: کسی که قرآن بخواند و آن را تفسیر نکند مثل شخص نابینا یا مانند بادیه‌نشین است. ابن عیاش اعمش، از ابو وائل نقل می‌کند: ابن عباس امیر حاج شد، پس برای حاجیان خطبه خواند و بر روی منبر سوره نور را قرائت کرد. به خدا سوگند اگر آن را ترکها می‌شنیدند مسلمان می‌شدند. پس به او گفتند: از عاصم در این باره برای ما حدیث بگو، ابن عباس ساکت شد.

ابن ادریس می‌گوید: از ابن اعمش شنیدم که از شقیق نقل کرد که گفت: ابن عباس را دیدم سرپرست حاجیان شده سوره نور را بر منبر خواند و به تفسیر آن پرداخت و اگر رومیان آن را می‌شنیدند اسلام می‌آوردند.

شیوه های تفسیری قرآن، ص: ۴۱۸

طبری ضمن استفاده از این روایات که تفسیر قرآن را تبلیغ می‌کند، آیاتی از قرآن می‌آورد که این اخبار را تقویت می‌کند و قرآن و احادیث دلائل محکمی است که طبری به آن وسیله با نظریه منع تفسیر به مقابله می‌پردازد و می‌گوید: در بعضی از آیات، خداوند متعال بندگانش را به عبرت گرفتن از قرآن و مواعظش وادار می‌کند که از جمله آنها این آیات است: *كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبَارَكٌ لِيَدَّبَّرُوا آيَاتِهِ وَلِيَتَذَكَّرَ أُولُو الْأَلْبَابِ* «۱»، «این قرآن کتابی مبارک است که بر تو، نازل کردیم تا امت در آیاتش بیندیشند و خردمندان متذکر حقایق آن شوند.»

وَلَقَدْ ضَرَبْنَا لِلنَّاسِ فِي هَذَا الْقُرْآنِ مِنْ كُلِّ مَثَلٍ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ * *قُرْآنًا عَرَبِيًّا غَيْرَ ذِي عِوَجٍ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ* «۲»، «ما در این قرآن برای هدایت مردم، از هر گونه مثلهای روشن آوردیم، باشد که خلق به یاد حقایق آن افتند، در حالی که این قرآن، قرآن عربی (فصیح) است که در آن هیچ نادرستی وجود ندارد، باشد که مردم پرهیزگار شوند.» و دیگر آیاتی که خداوند بندگانش را به پند گرفتن از مثلهای آیات قرآن و اندرز گرفتن از موعظه‌هایش امر و تشویق کرده است. اما خود این آیات دلالت بر این دارد که شناخت تأویل و تفسیر آیاتی بر مردم واجب است که از حیطة دانش آنها بیرون نباشد، زیرا محال است به کسی گفته شود: از این سخن پند بگیر،

در حالی که حقیقت آن از دایره علم او خارج باشد، مگر این که معنای امر در این موارد، این باشد که انسان مکلف باید نخست حقایق آن را بیاموزد و درک کند، سپس در آن بیندیشد و از آن پند بگیرد. همچنین در عبرتها و حکمتها و مثلها و مواعظ قرآنی روا نیست به کسی امر شود، مگر این که وی به معانی بیان قرآن و به زبان و سخن عرب آشنایی داشته باشد و اما کسانی که از این معارف، آگاهی ندارند بر آنها واجب است که اول آنها را بیاموزند و آن گاه در آن تدبّر کنند و از حکمتها و عبرتهایش پند بگیرند.

با توجه به این مطالب، معلوم می‌شود که دستور خداوند به بندگانش به تدبّر در قرآن و تشویق آنها بر عبرت گرفتن از مثلهای آن، خطاب به کسانی نیست که نسبت به

(۱) - ص / ۲۹.

(۲) - زمر / ۲۷-۲۸.

شيوه های تفسیری قرآن، ص: ۴۱۹

آنچه مأمور شده‌اند جاهل باشند، بلکه برای کسانی است که به آن علم دارند و آگاهی این گروه به آیاتی محدود می‌شود که خدا علم آفریدگانش را نسبت به آن ممنوع نکرده است، نه آیاتی که خدا احاطه علمی به آن را ویژه خود قرار داده است که ویژگیهای این آیات را پیش از این بیان کردیم.

با این مقدمات، نظریه کسانی که تفسیر مفسّران را در زمینه آیاتی از قرآن - که خدا علم به آن را برای بندگانش ممنوع ن ساخته - روا نمی‌دانند، از اعتبار ساقط است. «۱»

نکته‌ای که باقی مانده، این است که طبری اخبار منسوب به پیامبر صلی الله علیه و اله یا صحابه و یا تابعین را که همگی در اطراف یک موضوع یعنی منع از تفسیر قرآن می‌چرخند، مورد مناقشه قرار می‌دهد و به دلیل تأثیر خطرناکی که این اخبار در روحیه مسلمانان دارد و چنان که شأن دانشمندان محقق و بی‌طرف است، این روایات را با استناد به راویانشان نقل می‌کند و آنها را در فصلی تحت عنوان: «ذکر بعضی اخبار که در تفسیر آنها منکران نظریه جواز تأویل و تفسیر قرآن به اشتباه افتاده‌اند» گرد می‌آورد. هشام بن عروه از پدرش، از عایشه نقل کرده که پیامبر صلی الله علیه و اله هیچ قسمت از قرآن را تفسیر نمی‌کرد، مگر آیات معدودی را که جبرئیل، علم آن را به وی آموخته بود.

حماد بن زید از عبید الله بن عمر نقل کرده است که گفت: فقهای مدینه را چنان دیدم که تفسیر قرآن را کاری عظیم و خطرناک می‌شمردند، از جمله آنها سالم بن عبد الله و قاسم بن محمد و سعید بن مسیب و نافع می‌باشند.

مالک بن انس از یحیی بن سعید نقل کرده است که گفت: شنیدم مردی راجع به آیه‌ای از قرآن از سعید بن مسیب سؤال کرد. او گفت: درباره قرآن هیچ چیز نمی‌گویم.

مالک از یحیی بن سعید و او از سعید بن مسیب نقل کرده است که هرگاه تفسیر آیه‌ای از قرآن، از او سؤال می‌شد می‌گفت: من درباره قرآن چیزی نمی‌گویم.

از لیث شنیدم که از یحیی بن سعید و او از پسر مسیب نقل می‌کرد که او درباره علوم قرآنی سخن نمی‌گفت.

(۱) - همان مأخذ، ج ۱، ص ۲۷-۲۹.

شيوه های تفسیری قرآن، ص: ۴۲۰

ابن سیرین گفت: از عبیده سلمانی درباره آیه‌ای سؤال کردم. او گفت: بر تو باد درستی، زیرا کسانی که قرآن را به معانی نازل شده

می‌دانستند از دنیا رفته‌اند.

از ایوب و ابن عون، از محمد نقل شده است که گفت: از عیبه درباره آیه‌ای از قرآن سؤال کردم گفت: کسانی که می‌دانستند که قرآن به چه معانی نازل شده است از دنیا رفته‌اند، از خدا پرهیز و بر تو باد، راستی و درستی.

از ایوب از ابو ملیکه نقل شده است که از ابن عباس درباره آیه‌ای سؤال شد که اگر از یکی از شما چنین سؤالی می‌شد آن را جواب می‌داد، اما او از گفتن خودداری کرد.

از مهدی بن میمون از ولید بن مسلم نقل شده که گفت: طلق بن حبيب پیش جندب ابن عبد الله آمد و از او درباره آیه‌ای از قرآن سؤال کرد، جندب به او گفت: از تو می‌خواهم که اگر مسلمانی دست از من برداری یا گفت: می‌خواهم با من صحبت نشوی! عبد الله بن شاذب گفت: یزید بن ابی یزید مرا حدیث کرد که ما از سعید بن مسیب که از همه داناتر بود، درباره حلال و حرام سؤال می‌کردیم. اما وقتی که از تفسیر آیه‌ای از قرآن پرسیدیم، سکوت کرد. گویی به کلی نشنیده است.

شعبه از عمرو بن عروه به ما خبر داد که مردی از سعید بن مسیب درباره آیه‌ای از قرآن سؤالی کرد. سعید گفت: از آیه قرآن از من چیزی نپرس، بلکه از کسی پرس که گمان می‌کند چیزی از قرآن بر او پوشیده نیست یعنی عکرمه.

شعبه از عبد الله بن ابو سفر نقل می‌کند که شعبی گفت: به خدا سوگند هیچ آیه‌ای از قرآن نیست مگر این که درباره آن از رسول خدا صلی الله علیه و اله سؤال کرده‌ام، اما این آیات از خداست نه از بشر و فهمش مشکل است.

ابن علیّه از صالح، یعنی ابن مسلم نقل کرده است که مردی از قول شعبی گفته است: سه چیز است که هرگز تا دم مرگ درباره آنها سخن نمی‌گویم و آنها عبارتند از:

تفسیر قرآن، روح و رأی (اجتهاد در مسائل) و هر چیزی که مانند اینها باشد.

طبری این اخبار را مورد مناقشه قرار داده و نخست به روایتی که از پیامبر صلی الله علیه و اله نقل

شبهه های تفسیری قرآن، ص: ۴۲۱

شده پرداخته و گفته است:

الف- خبری که از رسول اکرم صلی الله علیه و اله روایت شده که آن حضرت جز آیات معدودی از قرآن را تفسیر نمی‌کرده، مؤید گفتار گذشته ماست، یعنی منظور تفسیر برخی از آیات قرآن است که جز با بیان پیامبر صلی الله علیه و اله قابل درک نیست و آنها آیاتی است که در بردارنده امر و نهی و حلال و حرام و حدود الهی و واجبات او و سایر مقررات دینی است که در ظاهر آیات به طور مجمل ذکر شده و بندگان خدا به تفسیر آنها نیازمندند و علم به تأویل آنها جز با توضیح رسول اکرم صلی الله علیه و اله که از سوی خدا بر زبانش جاری می‌شود، حاصل نمی‌شود و نیز سایر حکمت‌هایی که آیات قرآن در بردارد و خداوند بیان آنها را از وظایف پیامبرش قرار داده است و رسول خدا هم تأویل این آیات را با وحی الهی و تعلیم خدا که توسط جبرئیل یا دیگر فرشتگان بر او نازل می‌شود، بیان می‌دارد.

آیاتی که رسول خدا صلی الله علیه و اله با تعلیم جبرئیل برای اصحابش تفسیر می‌کرد، چند آیه‌ای بیش نبوده است، اما برخی از آیات که قبلاً یادآوری کردیم، آیاتی است که خدای متعال علم به آن را ویژه خود قرار داده و هیچ کدام از فرشتگان مقرب و پیامبران مرسل را بر آن آگاه نکرده، لیکن آنان ایمان دارند که این آیات از نزد خداست و جز خودش کسی تأویل آن را نمی‌داند؛ اما آن مقدار از آیات که باید بندگان تفسیر آنها را بدانند، پیامبرشان به وسیله جبرئیل برای آنان بیان کرده است و همین است معنای آنچه خداوند به پیامبرش دستور داده که برای مردم بیان کند- و چنین فرموده است: «وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ» (۱)، «و بر تو قرآن را نازل کردیم، تا بر امتت آنچه فرستاده شده بیان کنی، باشد که خرد و اندیشه را به کار گیرند». اگر مقصود از خبری که از رسول خدا نقل شده- مبنی بر این که چیزی از قرآن جز آیات معدودی را تفسیر نمی‌کرد-

همان باشد که به ذهن نادانها می‌آید، یعنی این که پیامبر صلی الله علیه و اله از قرآن جز آیاتی چند و کلماتی معدود را تفسیر نمی‌کرده، معنای آیه این خواهد بود که قرآن بر پیغمبر صلی الله علیه و اله نازل شده، ولی او از بیان آن برای مردم خودداری کرده است، در حالی که

(۱) - نحل / ۴۴.

شيوه های تفسیری قرآن، ص: ۴۲۲

فرمان خداوند این است که آنچه بر پیامبر نازل شده باید به مردم ابلاغ و اعلان کند و برای آنها توضیح دهد تا حجتی باشد بر این که آن حضرت تبلیغ خود را انجام داده و فرمان خدا را به جا آورده است؛ اگر ما خبر ابن مسعود را مبنی بر این که «هرکدام از ما ده آیه از قرآن می‌آموخت، از آن نمی‌گذشت تا به معانی آن دست یابد و به آن عمل کند»، صحیح بدانیم، به جهالت کسی پی‌می‌بریم که می‌گوید: معنای خبر عایشه آن است که پیامبر صلی الله علیه و اله تنها چند آیه را برای امت تفسیر کرد، زیرا معنای این خبر آن است که آن حضرت برای امتش مقدار اندکی از قرآن را تفسیر می‌کرد، نه این که به کلی از تفسیر آن منع کرده باشد. به علاوه خبری که از عایشه رسیده از لحاظ سلسله سند مورد اعتماد نیست، زیرا از جمله راویان، جعفر بن محمد زبیری است که در میان اهل اثر، معروفیتی ندارد.

بنابراین، طبری بحث در تفسیر قرآن را چنین مطرح می‌کند که دانستن برخی از آیات در محدوده علم خداست و بعضی در انحصار رسول او و بعضی از آیات در محدوده بندگان خداست که تفسیرش را می‌فهمند و خداوند علم چند آیه را برای خود برگزیده و تفسیر و بیان معانی آیات معدودی را به پیامبرش اختصاص داده و آیات زیادی نیز در قرآن وجود دارد که تفسیر آن در محدوده بندگان خداست، آنان که از علوم تفسیری آگاهی دارند و برایشان مجال تحقیق و بحث و گفتگوست.

طبری با این تکرار و پافشاری بر اندیشه خود که پیشتر در بحث روش عمومی تفسیری‌اش بیان شد، به ضعفهای اسناد این خبر مرفوع به رسول اکرم اشاره می‌کند و توضیح می‌دهد.

او پس از تحقیق در اخباری که از رسول خدا صلی الله علیه و اله درباره منع از تفسیر قرآن نقل شده، سخنان صحابه و تابعان را که در این زمینه بیان شده مورد بررسی قرار می‌دهد.

ب- و اما روایتی که از تابعان در مورد خودداری آنها از تأویل قرآن نقل کردیم، عمل کسی که از تأویل خودداری کرده همانند کسی است که از فتوا دادن در پیشامدها و حوادث خودداری می‌کند، با این که می‌داند خداوند پیامبرش را پس از این که دین را به

شيوه های تفسیری قرآن، ص: ۴۲۳

وسيله او برای بندگانش کامل کرد از دنیا برد و نیز پس از آن که وی دریافت که برای خداوند درباره هر پیشامد و حادثه‌ای، حکمی وجود دارد خواه نصی درباره این حکم باشد و خواه نباشد. بنابراین، خودداری صحابی و یا تابعی از فتوا دادن، بدین معنا نیست که او منکر وجود حکم خداوند در میان بندگانش باشد بلکه خودداری او از این جهت است که می‌ترسد اجتهادش به جایی برسد که خداوند عالمان را از ورود به آن جا بازداشته است. خودداری برخی از علمای گذشته، از تأویل و تفسیر قرآن نیز از همین قبیل است، زیرا از آن می‌ترسیدند که نتوانند در آنچه مکلف هستند به حقیقت برسند، نه این که فکر کرده باشند از تأویل و تفسیر آن در میان دانشمندان امت خبری نیست. (۱)

بنابراین، خودداری صحابه یا تابعین از تفسیر کردن قرآن به علت پارسایی و بیم از افتادن در خطا به هنگام تفسیر بوده است و بدین سبب، طبری اندیشه مبالغه‌آمیزی را که به کلی از تفسیر قرآن منع می‌کند به همان روشی برمی‌گرداند که خود در پرتو مباحثات فکری و مقایسه‌ای دارد.

طبری آن‌گاه که به بحث تفسیر روایی می‌پردازد، برطبق روش علمی خود چهره مفسران روایی را با آینه نقد و تحقیق به ما می‌نمایاند. این روش، روشی اصیل در میان اهل حدیث می‌باشد، زیرا آنها بعضی راویان حدیث را مورد انتقاد قرار می‌دهند و ردّ می‌کنند و برخی را می‌پذیرند. طبری در تاریخ تفسیر، به این امر عظیم همت گمارده است، زیرا در همان زمان که مالک بن انس احادیث فقه را در کتاب موطناً از هم جدا و به بابهایی تقسیم کرده بود و نویسندگان طبقات و اهل سیر، احادیث مربوط به سیره پیامبر صلی الله علیه و اله و حوادث اسلامی و شرح حال صحابه و تابعین را جدا و منظم ساخته بودند؛ طبری نیز به تفکیک احادیث تفسیری و تصفیه آنها پرداخت. و این کار انتقادی خود را با تنظیم یک نمودار از احکامی آغاز کرد که به نفع و یا بر زیان مفسران روایی پیش از خودش بود. این موضوع را در فصلی از کتابش تحت این عنوان آورده است: «اخباری درباره مفسران که دانش تفسیری آنان مورد قبول یا انکار بوده است.»

(۱) - تفسیر طبری، ج ۱، ص ۲۹ - ۳۰.

شيوه های تفسیری قرآن، ص: ۴۲۴

در این فصل ابتدا از کسانی که کار تفسیری آنان مورد پسند بوده یاد می‌کند و از جمله به اظهار نظرهایی که درباره ابن عباس و مجاهد شده می‌پردازد که از این قبیل است:

از مسلم نقل کرده‌اند که عبد الله بن مسعود گفته است: ابن عباس مفسر خوبی برای قرآن است و دو حدیث دیگر به همین مضمون برای ابن عباس، از مسروق، از ابن مسعود نقل شده است.

عثمان ملکی از ابی ملیکه نقل کرده است: مجاهد را دیدم که از ابن عباس درباره تفسیر قرآن سؤال می‌کرد، در حالی که تنها من آن‌جا بودم. ابن عباس به او می‌گفت:

بنویس. و به این ترتیب تمام تفسیر قرآن را از او سؤال کرد.

ابان بن صالح از مجاهد نقل می‌کند که گفت: سه دور قرآن را از اول تا آخر بر ابن عباس خواندم در حالی که در هر آیه می‌ایستادم و درباره تفسیر آن از وی سؤال می‌کردم.

ابو بکر حنفی گفت: از سفیان ثوری شنیدم که می‌گفت: هرگاه از مجاهد چیزی درباره تفسیر قرآن شنیدی، تو را کافی است.

اما ضحاک و ابو صالح باذان و سدی و کلبی، مأخذ تفسیری آنها از اموری است که در ذیل نقل می‌شود:

شعبه از عبد الملک بن میسره نقل کرده است که ضحاک با ابن عباس ملاقات نداشت، بلکه فقط سعید بن جبیر را در ری دیده و علم تفسیر را از او آموخته است.

شعبه از مشاش نقل کرده که گفت: از ضحاک پرسیدم: آیا از ابن عباس چیزی درباره تفسیر قرآن شنیده‌ای؟ او گفت: نه.

زکریا برای ما حدیث کرد که شعبی پیش ابو صالح باذان می‌آمد و گوشش را می‌گرفت و می‌کشید و می‌گفت: تو قرآن را تفسیر می‌کنی، در حالی که قرآن نمی‌خوانی؟

سعید بن جبیر برای من از ابن عباس نقل کرد که گفت: خدایی که به حق حکم می‌کند می‌تواند پاداش نیکی و بدی را بدهد.

بدرستی که خدا شنوا و بیناست. حسین گفت: به اعمش گفتم کلبی نیز چنین برای من حدیث کرد، جز این که او گفت: خدا

شيوه های تفسیری قرآن، ص: ۴۲۵

می‌تواند بدی را با بدی مجازات کند و نیکی را ده برابر پاداش دهد. اعمش گفت: اگر آنچه نزد کلبی است نزد من می‌بود از من کوچکترین تقصیری صادر نمی‌شد (منظور عظمت کلی نزد اعمش می‌باشد).

صالح بن مسلم گفت: شعبی بر سدی وارد شد، در حالی که وی تفسیر می‌گفت.

شعبی گفت: اگر کفل خود را طبل قرار دهی و بر آن بزنی، بهتر از این است که بنشیني و تفسیر قرآن بگویی! مسلم بن عبد الرحمن نخفی گوید: من با ابراهیم بودم، او سدّی را دید و به من گفت: آگاه باش، او قرآن را به شیوه آن گروه تفسیر می‌کند.

طبیعی است که وقتی باب انتقاد در امری باز شود، اندیشه‌های گوناگونی به وجود می‌آید و آن‌گاه که گرایش کلبی در تفسیر قرآن، گروهی را خوش نیاید، دیگران روش دیگری را پیش خواهند گرفت.

از سعید بن بشیر شنیدم از قتاده نقل کرد که می‌گفت: کسی را ندیدم که در زمینه تفسیر با کلبی هم‌رأی باشد. طبری هم در این زمینه نظریه‌اش را به ما نگفته است، زیرا او بی‌دلیل سخن نمی‌گوید و به اجمال حرفی نمی‌زند، امّا وقتی این مفسران و دیگران بعضی آیات قرآن را تفسیر می‌کنند، خواهیم دید که چگونه طبری به انتقاد از آنها می‌پردازد، یعنی در جای خود از آنها انتقاد می‌کند و این ردّ و ایرادها را در سراسر سی جزء از تفسیرش پراکنده می‌سازد.

به‌علاوه، او به این اجمالی که در آغاز، چهره تفسیر او را، احاطه کرده است، پایان می‌دهد و تفسیرش را به سه مرحله به قرار زیر تقسیم می‌کند: مرحله‌ای که تنها برای خداست و مرحله‌ای که برای پیامبر است و مرحله دیگر که برای اهل کفایت از بندگان خدا می‌باشد و در این مرحله اخیر بیان می‌کنیم که طبری فرهنگی را توضیح می‌دهد که سزاوار است مفسر قرآن آن را محور کار خود قرار دهد، طبری می‌گوید: در بخشهای گذشته کتابمان درباره انواع تأویل قرآن گفتیم. تأویل تمام قرآن، سه نوع دارد:

شیوه های تفسیری قرآن، ص: ۴۲۶

الف- تأویلی که هیچ‌کس را امکان وصول به آن نیست و آن، موردی است که خداوند علم آن را به خود اختصاص داده و از همه آفریدگانش آن را مخفی می‌کند و این مورد، تعیین اوقات اموری است که خداوند در کتاب خود وقوع آن را خبر داده است از قبیل زمان وقوع قیامت و هنگام فرود آمدن عیسی بن مریم از آسمان و وقت طلوع خورشید از مغرب و موقع نفخ صور و غیر اینها.

ب- تأویلی که علم به تفسیر آن ویژه پیامبر صلی الله علیه و اله است، نه سایر امت. و آن چیزهایی است که نیاز به دانستن تأویل و تفسیر آن است.

ج- نوع سوم چیزهایی است که علم آن نزد کسانی است که اهل زبان باشند همان زبانی که قرآن به آن نازل شده و رسیدن به مرحله تأویل و دستیابی به رموز آیات، تنها از اهل زبان میسر است.

بنابراین، در این مورد از تفسیر و تأویل قرآن که مربوط به بندگان خداست، شایسته‌ترین مفسران در رسیدن به حق، کسانی هستند که دلیلشان روشنتر باشد و تأویل قرآن را تنها به رسول خدا صلی الله علیه و اله مستند بدانند نه به سایر امت. قرآن را به وسیله اخبار آن حضرت تفسیر کنند، اخباری که از طریق استفاضه یا از راه نقل عدول و یا از راه علامتی که ثابت شده و بر صحت آن خبر، نصب گردیده باشد.

اما در مورد آیاتی که درک تفسیر آنها از راه علم عربی است، اثبات این تفسیر یا از راه استشهاد به اشعار مشهور است و یا از راه گفتار و گویشهای معروف و مشهور. حال، این مفسر هر کس باشد، اهمیتی ندارد، مهم آن است که این آیات، از گفته‌های گذشتگان صحابه و پیشوایان و جانشینان آنها از تابعین و دانشمندان امت خارج نباشد. «۱»

بالاخره چنان که می‌بینید، طبری می‌خواهد روش ابن عباس در تفسیر را ادامه دهد یعنی از لغت کمک می‌گیرد و به نصوص ادبی عربی، استناد می‌کند و از مرز روایات تجاوز نمی‌کند.

طبری آیه‌ای را که در تفسیر آن آرای گوناگونی است، مورد تحقیق قرار می‌دهد و

شبهه های تفسیری قرآن، ص: ۴۲۷

مطابق روش خود، اندیشه های مختلف را یادآور می شود تا به نظریه ای دست یابد که پیوسته به آن توجه دارد و در ذهن خود می پروراند. چنان که می گوید:

اهل تفسیر در تأویل آیه: مِنْهُ آيَاتٌ مُّحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ «۱»، دیدگاه های گوناگونی ابراز کرده اند که آیات محکم و متشابه چیست؟ او این اقوال را به ترتیب زیر نقل کرده است:

۱- بعضی مفسران گفته اند: آیات محکم آیاتی است که مورد عمل واقع می شوند و ناسخ می باشند و یا این که آیات محکم اثبات کننده احکام، و متشابهات آیاتی است که عمل به آنها متروک است و آنها آیات نسخ شده می باشند و گویندگان این قول را چنین نقل می کند:

الف- عوام از ارباب حدیث در آیه مِنْهُ آيَاتٌ مُّحْكَمَاتٌ از ابن عباس نقل کرده که از جمله محکّمات سه آیه ای است که از قُلْ تَعَالَوْا أَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبُّكُمْ عَلَيْكُمْ، آیه ۱۵۱ سوره انعام شروع و به لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ (آیه ۱۵۳) ختم می شود و نیز در سوره بنی اسرائیل از آیه ۲۳ وَ قَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ تا آیه ۱۱۱ که آخر سوره است.

ب- از علی بن ابی طلحه از ابن عباس نقل شده که مراد از آیات محکم در آیه: هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُّحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ ... آیات ناسخ و بیان کننده حلال و حرام و حدود و فرایض قرآن و چیزهایی است که به آنها عمل می شود و درباره «و آخر متشابهات» می گوید: مراد از متشابهات، آیات نسخ شده با تقدیم و تأخیرها و امثال و اقسام آن است و نیز آنچه به آن ایمان آورده می شود، ولی مورد عمل قرار نمی گیرد.

محمد بن سعید از پدرش و او از عمویش و او از پدرش، او نیز از پدرش و او از ابن عباس نقل کرده است: مقصود از محکّمات در آیه هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ، تا، و أُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ أُمُّ الْكِتَابِ است که به عنوان ناسخ مورد اعتقاد و عمل قرار می گیرد و مراد از متشابهات، آیات نسخ شده ای است که مورد عمل قرار نمی گیرد.

(۱)- آل عمران/ ۷.

شبهه های تفسیری قرآن، ص: ۴۲۸

ج- ابن مسعود از گروهی از یاران پیامبر صلی الله علیه و اله نقل می کند: هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُّحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ، تا، کُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا، مقصود از آیات محکّمات، ناسخهایی است که مورد عمل قرار می گیرد و متشابهات، آیاتی می باشد که نسخ شده است.

د- سعید از قتاده درباره آیه: هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُّحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ، نقل می کند که: محکّمات، آیاتی هستند در مورد احکام حلال و حرام خداوند که ناسخ آیات دیگرند و مورد عمل واقع می شوند، اما متشابهات آیات نسخ شده ای، هستند که به آنها عمل نمی شوند ولی مورد ایمان و اعتقاد قرار می گیرند.

معمر نیز به نقل از قتاده در مورد محکّمات می گوید: محکم آیه ای است که به آن عمل می شود.

ه- ابن ابی جعفر از پدرش و او از ربیع نقل می کند: هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُّحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ، محکّمات، آیات ناسخی هستند که به آنها عمل می شود و متشابهات به آیاتی گفته می شود که به آنها عمل نمی شود ولی ایمان آورده می شود.

و- جویر از ضحاک درباره آیات مُّحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ می گوید: اینها آیات نسخ کننده هستند و أُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ آیاتی هستند، منسوخ و فقط برای تلاوت است.

سلمه این نبیط نیز از ضحاک بن مزاحم نقل کرده است که محکم آیه‌ای است که نسخ نشده و متشابه، نسخ شده است.

۲- گروهی دیگر در تعریف آیات محکم و متشابه گفته‌اند: آیات محکم آیاتی هستند که خداوند حکم حلال و حرامش را در آنها بیان کرده و آیات متشابه آیاتی هستند که هرچند الفاظ آنها با یکدیگر مختلف است، لیکن معانی بعضی از آنها با برخی دیگر مشابهت دارد. کسانی که این اندیشه را اظهار کرده‌اند عبارتند از:

ابن ابی نجیح که از مجاهد نقل کرده است: آیات محکمت آیاتی هستند که احکام حلال و حرام در آنها بیان شده و آنچه غیر از این باشد متشابه است که بعضی از

شیوه های تفسیری قرآن، ص: ۴۲۹

آنها بعضی دیگر را تصدیق می‌کنند از قبیل:

... وَ مَا يُضِلُّ بِهِ إِلَّا الْفَاسِقِينَ «۱»، «خدا به وسیله قرآن، گمراه نمی‌سازد، مگر فاسقان را.»

... كَذَلِكَ يَجْعَلُ اللَّهُ الرُّجْسَ عَلَى الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ «۲»، «خداوند این چنین، پلیدی را بر افراد بی‌ایمان قرار می‌دهد.»

... وَ الَّذِينَ اهْتَدَوْا زَادَهُمْ هُدًى وَ آتَاهُمْ تَقْوَاهُمْ «۳»، «کسانی که راه یافته‌اند، خداوند بر هدایتشان می‌افزاید و روح تقوا به آنها می‌بخشد.»

شبل نیز از ابو نجیح و او از مجاهد، مانند همین مطلب را نقل کرده است.

۳- برخی دیگر چنین گفته‌اند: محکمت آیاتی هستند که جز یک وجه از تأویل احتمال دیگری در آن نمی‌رود، اما متشابه احتمال چند وجه در آن وجود دارد و طرفداران این نظریه می‌گویند: محمد بن جعفر بن زبیر درباره آیه: هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ مَّقْصُودَاتٌ وَ آيَاتٌ مُّشَابِهَاتٌ مُّتَعَدِّاتٌ حُجَّتْ بِرُؤْسِهَا وَ لِيُضِلَّ بِهَا الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ وَ اللَّهُ يَجْعَلُ الْوَسْطَةَ لِلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآيَاتِ الْكُرْآنِيَّةِ وَ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ مَا نَزَّلَ اللَّهُ مِنْ سَمَوَاتِهِ مِنْ شَيْءٍ مُّحْكَمٍ لَّا يُضِلُّ بِهِ إِلَّا الْفَاسِقِينَ «۱» گفته است: در آیات محکمت: حجت پروردگار و عصمت بندگان و دفع دشمنان و از بین بردن باطل است و در آنها تحریف وجود ندارد و از وضع اولی‌شان هیچ‌گونه تغییری نیافته‌اند و درباره متشابهات می‌گوید: در آنها شبهه تحریف و تغییر وجود دارد و خداوند با این آیات بندگان را می‌آزماید چنان‌که آنها را در مسائل حلال و حرام آزمایش می‌کند و آنها هرگز از حق منحرف نمی‌شوند و به باطل روی نمی‌آورند.

۴- جمعی دیگر گفته‌اند: معنای محکم چیزی است که خدا در آن حکم قطعی صادر کرده است از قبیل آیات قرآنی و داستانهای امته و رسولانی که برای آنها فرستاده شده‌اند، در حالی که محمد صلی الله علیه و اله و امتش را نیز به آنها پیوند داده است، اما آیات متشابه، آیاتی هستند که الفاظ آنها با یکدیگر همانند باشند از قبیل داستانهای مکرر پیامبران و امته در سوره‌های قرآن که بعضی با الفاظ متفق و معانی مختلف و برخی برعکس، با

(۱) - بقره / ۲۶.

(۲) - انعام / ۱۲۵.

(۳) - محمد / ۱۷.

شیوه های تفسیری قرآن، ص: ۴۳۰

معنای متفق و الفاظ مختلف تکرار شده‌اند. کسانی که این نظریه را اظهار داشته‌اند چنین استدلال می‌کنند:

ابن وهب گفته است: ابن زید آیه: كِتَابٌ أُحْكِمَتْ آيَاتُهُ ثُمَّ فُصِّلَتْ مِنْ لَدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ «۱» را خواند و گفت درباره رسول خدا صلی الله علیه و اله ۲۴ آیه از آیات محکم و درباره نوح علیه السلام نیز ۲۴ آیه ذکر شده است و می‌افزاید: اینها از خبرهای غیبی است، بعد آیه: وَ إِلَىٰ عَادٍ «۲» را، تا وَ اسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ «۳» قرائت کرد و از آن گذشت و سپس داستان صالح و ابراهیم و لوط و شعیب را ذکر کرد و از آن نیز گذشت و گفت: این امور یقینی است و همین است معنای «احکمت آیات» ثُمَّ فُصِّلَتْ «...»

وی می‌گوید آیات متشابه مانند داستان موسی است که در جاهای متعدد یاد شده و همه به یک معنا و باهم متشابه‌اند از قبیل: اسلک فیها، إحمل فیها و اسلک یدک، أدخل یدک، و حیة تسعی، ثعبان مبین

نیز می‌گوید: قرآن داستان هود را در ده آیه متشابه بیان کرده و هریک از صالح و ابراهیم و لوط را در هشت آیه و شعیب را در سیزده آیه و موسی را در چهار آیه متشابه آورده و همه آیات در این سوره حکمی است میان پیامبران و امت‌هایشان و این آیات در سوره هود به صد آیه می‌رسد و بعد فرموده است: ذَلِكَ مِنْ أَنْبَاءِ الْقُرَى نَقُصُّهُ عَلَيْكَ مِنْهَا قَائِمٌ وَ حَصِيدٌ «(۴)»، «اینها خبرهای شهرهایی است که داستانش را برای تو بیان می‌کنیم که برخی هنوز آبادند و برخی به کلی ویران گردیده» و می‌گوید: کسانی که خدا می‌خواهد آنها را بیازماید یا گمراهشان کند، در برابر آیات متشابه می‌گویند: اینها چیست؟ چرا چنین نیست و چرا چنان نیست و اشکال تراشی می‌کنند.

۵- گروه پنجم می‌گویند: آیات محکم قرآن آیتی هستند که دانشمندان تأویل آنها را بدانند و به معنا و تفسیر آنها آشنا باشند و آیات متشابه به آیتی گفته می‌شود که هیچ کس راهی برای دانستن آنها ندارد و از چیزهایی است که خداوند علم آن را ویژه خود

(۱) - هود / ۱.

(۲) - هود / ۵۰.

(۳) - هود / ۵۲.

(۴) - هود / ۱۰۰.

شیوه های تفسیری قرآن، ص: ۴۳۱

قرار داده است مانند آگاهی از وقت خروج عیسی بن مریم و وقت طلوع خورشید از مغرب و قیام قیامت و نابودی دنیا و جز اینها که هیچ کس به این امور آگاهی ندارد.

این دانشمندان می‌گویند: از جمله آیتی که خداوند آنها را جزء متشابهات دانسته حروف مقطعه اوایل بعضی از سوره‌های قرآن است از قبیل الم، و المص و المر و الر و جز اینها که در لفظ شبیه یکدیگر و از نظر حروف در حساب ابجد نیز توافق دارند. در زمان پیامبر اکرم صلی الله علیه و اله گروهی از یهود بر آن بودند که از حروف مقطعه مدت بقای اسلام و مسلمانان را به دست آورند و از پایان عمر پیامبر صلی الله علیه و اله و امت او آگاه شوند، اما خداوند گفتگوی آنان را در این موضوع تکذیب کرد و به آنها اعلام فرمود که آنچه علم به آن را از ناحیه این حروف متشابه می‌جویند چه از این راه و چه از دیگر راه نمی‌توانند به آن دست یابند و این مسائل را جز خداوند کسی نمی‌داند و از جابر بن عبد الله بن رباب نقل شده که آیه آخر متشابهات در همین مورد نازل شده است. ما در تفسیر الم* ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ روایتی از جابر بن عبد الله و از کسی که هم عقیده او در این موضوع است ذکر کردیم و از این گفتار به اندیشه او می‌توان پی برد.

گفتاری که از جابر نقل کردیم به تأویل آیه شبیه‌تر است، زیرا خداوند بدین سبب آیات قرآن را بر پیامبرش نازل کرده است که بیانی برای او و امتش و نیز هدایتی برای جهانیان باشد و جایز نیست که در قرآن چیزهایی وجود داشته باشد که مردم هیچ گونه نیازی به آن نداشته باشند و یا چیزی باشد که مورد نیاز باشد، اما راهی برای فهم تفسیر و تأویل آن وجود نداشته باشد.

حال که چنین است، پس هر آیه‌ای که در قرآن وجود دارد، مردم به آن نیازمند هستند اگرچه ممکن است از بعضی معانی آن بی‌نیاز باشند و به بیشترین معانی آیه نیاز پیدا کنند نظیر این آیه: ... يَوْمَ يَأْتِي بَعْضُ آيَاتِ رَبِّكَ لَا يَنْفَعُ نَفْسًا إِيمَانُهَا لَمْ تَكُنْ آمَنَتْ مِنْ قَبْلُ أَوْ كَسَبَتْ فِي إِيمَانِهَا خَيْرًا «(۱)»، «روزی که بعضی از آیات قهر و غضب پروردگارت فرا رسد ایمان آوردن افرادی که قبلاً ایمان نیاورده بودند یا عمل نیکی انجام نداده‌اند سودی

(۱) - انعام / ۱۵۸.

شيوه های تفسیری قرآن، ص: ۴۳۲

برایشان ندارد.»

پیامبر اکرم صلی الله علیه و اله برای امتش بیان داشته که مقصود از آیه‌ای که خداوند به بندگانش خبر داده است: «هرگاه این آیه فرارسد، ایمان کسانی که پیش از آن ایمان نیاورده‌اند، سودی نمی‌بخشد» طلوع خورشید از مغرب است و چیزی که مردم به دانستن آن نیازمندند آگاهی نسبت به وقت سودمند توبه است و نه مقید ساختن آن به سال و ماه و روز و این را خداوند با راهنمایی قرآن برای مردم بیان کرده و با زبان پیامبرش توضیح داده است. آنچه در این آیه آمده و مردم نیازی به آگاهی از آن ندارند، علم به مدتی است که زمان نزول آیه قرآن تا پدیدار گشتن آن نشانه آسمانی را دربرمی‌گیرد و این امری است که مردم نه از نظر دینی و نه از نظر دنیوی نیازی به دانستن آن ندارند و این عملی است که خداوند به خود اختصاص داده و از مردم پنهان داشته است. این گونه آیات و نظیر آن است که یهود می‌خواستند، از طریق آنها مدت زمان بقای (دین) محمد صلی الله علیه و اله و امت او را از قرآن به دست آورند، از قبیل الم و المص، و الر و المر و امثال آنها از حروف مقطعه متشابه که خدای عز و جل تأویل این گونه آیات را به خود اختصاص داده و بجز او کسی نمی‌داند.

حال که متشابه را توصیف کردیم به این نتیجه می‌رسیم که هرچه غیر از آن باشد محکم است، زیرا این محکم از دو حال خارج نیست: یا این که تنها یک معنا و یک تأویل دارد و با شنیدن آن معنایش فهمیده می‌شود و به تفسیرکننده هم نیازی ندارد، یا این که دارای معانی و تأویلات گوناگونی است که با بیان خدا و تفسیر رسول او برای امتش واضح و روشن می‌شود و چنان که قبلا بیان داشتیم، سرانجام، دانشمندان اسلامی نیز از دانستن آن بی‌اطلاع نیستند. «۱» تاکنون در شیوه تفسیر طبری از جنبه نظری بحث کردیم، اکنون به جنبه عملی آن می‌پردازیم.

(۱) - تفسیر طبری، ج ۳، ص ۱۱۴-۱۱۷.

شيوه های تفسیری قرآن، ص: ۴۳۳

بخش دوم: شیوه تفسیری طبری از جنبه عملی

۱- قرائت

اکنون که از بیان اندیشه طبری در تفسیر فراغت یافتیم، لازم است به تطبیق عملی این اندیشه بر آیات قرآنی بپردازیم و این بحث را با نظریه وی در علم قرائت آغاز می‌کنیم.

باید توجه داشت که قرائت لفظ بر یک شیوه خاص، یعنی ترتیب حروف و ضبط آنها بر اسلوبی خاص موجب تغییر معنا می‌شود، و هرگاه که اختلاف در ترتیب این حروف یا ضبط حرکات صورت گیرد، این دگرگونی را به وجود می‌آورد. و به همین دلیل، مفسران، اهتمام زیادی به علم قرائت دارند.

مهمترین چیزی که در هیچ مورد از شیوه طبری در علم قرائت جدا نیست، توجه زیاد وی به اجماع و پیروی از آن است و در همه قرائتها مجموعه‌ای از اقوال قاریان، پیش روی او قرار دارد که یکی از آنها را به علتی که مورد نظر اوست برمی‌گزیند. اینک به نمونه‌هایی از این قبیل اشاره می‌کنیم:

الف- از دیدگاه طبری نخستین معیار گزینش یک قرائت، اجماع است. چنان که در موردی از سوره توبه می‌گوید: در قرائت آیه: **إِنَّهُمْ لَا أَيْمَانَ لَهُمْ** اختلاف کرده‌اند. اهل حجاز و عراق و دیگران ایمان را به فتح همزه خوانده‌اند، یعنی لا عهد لهم: آنها عهد و پیمانی ندارند. و از حسن بصری نقل شده که: لا ایمان لهم به کسر همزه یعنی اسلامی بر ایشان نیست.

گاهی طبری برای قرائت کسره همزه به توجیه دیگری پرداخته، می‌گوید: شاید مراد این باشد که لا- امان لهم، یعنی به آنها امان ندهید، بلکه هر جا یافتید آنها را بکشید و گویی آن را از مصدر: آمنته فأنا او منه ایمانا گرفته است.

طبری می‌گوید: بهترین قرائت در این آیه که من جز آن را جایز نمی‌دانم، فتح همزه است نه کسر آن، زیرا قراء بر این قرائت اجماع کرده و خلاف آن را جایز ندانسته‌اند و نیز به دلیل اجماع اهل تأویل (مفسران) بر آنچه پیشتر گفتیم که لا ایمان لهم به معنای لا عهد لهم است و ایمانی که به معنای عهد باشد فقط به فتح همزه است، چرا

شيوه های تفسیری قرآن، ص: ۴۳۴

که جمع یمین و به معنای پیمان میان چند نفر است. «۱»

بر همین اساس، در مورد دیگری از سوره توبه یک قرائت را برگزیده و گفته است: در آیه: **مَا كَانَ لِلْمُشْرِكِينَ أَنْ يَعْمُرُوا مَسَاجِدَ اللَّهِ** ... «۲»، اختلاف شده. عموم قاریان اهل مدینه و کوفه «مساجد الله» به جمع قرائت کرده‌اند، اما بعضی از قراء مکه و بصره «مسجد الله» مفرد خوانده‌اند که مراد مسجد الحرام است.

طبری می‌گوید: همه بر قرائت **إِنَّمَا يَعْمُرُ مَسَاجِدَ اللَّهِ** به صورت جمع اجماع کرده‌اند و علتش این است که اگر به جمع خوانده شود احتمال معنای مفرد و جمع داده می‌شود، زیرا عربها مفرد را برای جمع و جمع را نیز برای مفرد می‌آورند نظیر علیه ثوب اخلاق که برای «ثوب» که اسم مفرد است. «اخلاق» را که صفت جمع است، آورده‌اند، او جامه کهنه بر تن دارد. «۳»

ب- گاهی اختلاف در قرائت ناچیز و بسیار اندک است، اما طبری قرائتی را اختیار می‌کند که معنا را کامل برساند مثلا در تفسیر آیه: **يُنزِلُ الْمَلَائِكَةَ بِالرُّوحِ مِنْ أَمْرِهِ عَلَى مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ أَنْ أَنْذِرُوا أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاتَّقُونِ** «۴»، «فرشتگان را با روح الهی به فرمانش بر هر کس از بندگانش بخواهد نازل می‌کند که مردم را انذار کنید که معبودی جز من نیست.

بنابراین، از مخالفت من پرهیزید». می‌گوید: اهل قرائت در «ينزل الملائكة» اختلاف کرده‌اند. عموم قراء مدینه و کوفه با یاء و تشدید زاء و نصب ملائکه خوانده‌اند که معنایش این است: ينزل الله الملائكة بالروح: «خدا فرشتگان را با روح می‌فرستد».

اما بعضی از قراء بصره در مکه، ينزل با «ياء» و تخفیف زاء و نصب ملائکه خوانده‌اند؛ و از بعضی کوفیان حکایت شده که طبری تنزل الملائكة با «تاء» و تشدید زاء و رفع ملائکه خوانده است، با اختلافی که از او در این زمینه نقل شده است. نیز روایت شده که وی با بقیه قراء همشهریانش (اهل کوفه) در این باره همداستان بوده است.

(۱)- تفسیر طبری، ج ۱۴، ص ۱۵۸. تحقیق محمود شاکر، چاپ دار المعارف، سال ۱۹۵۸.

(۲)- توبه/ ۱۷.

(۳)- تفسیر طبری، ج ۱۴، ص ۱۶۶-۱۶۷.

(۴)- نحل/ ۲.

شيوه های تفسیری قرآن، ص: ۴۳۵

طبری می‌گوید: بهترین قرائت در نزد من ينزل الملائكة (با تشدید) به معنای ينزل الله الملائكة است، زیرا خداوند فرشتگان را به وسیله وحی اش به سوی پیامبران می‌فرستد و از این رو نسبت دادن نزول به خدا سزاوارتر از ملائکه است، اما ترجیح تشدید بر تخفیف به این سبب است که وحی به تدریج بر پیامبر صلی الله علیه و اله نازل می‌شده. «۱» اینک به همین مقدار از نمونه‌ها که در این مورد

آوردیم بسنده می‌کنیم و از همین موارد اساس قرائت در نزد طبری روشن می‌شود که او قرائتی را اختیار می‌کند که مورد اجماع قراء باشد و به تقویت معنا، تأکید بیشتری بخشد.

۲- تفسیر قرآن به روایت

به سبب آن که در برابر طبری روایات فراوانی درباره تفسیر آیات قرآن به عنوان میراث گذشتگان وجود داشت، بر او لازم بود، دست به پالایش این میراث بزند و در این راه معیارهایی را که از نقد بیرونی آیات آغاز می‌شد و به نقد درونی آنها پایان می‌یافت انتخاب کند.

به عنوان مثال در تفسیرهایی که از رسول خدا صلی الله علیه و اله یا صحابه و یا تابعان، رسیده، می‌تواند معیارهای محدثان را در جرح و تعدیل به کارگیرد و به این وسیله به معایی که در نقل کنندگان وجود دارد آگاهی یابد «۲» و ما، در گذشته مثالهایی از این قبیل در مورد بحث از اندیشه نظری طبری نقل کردیم. امّا آنچه بحق در نظر ما مهم است و بر آن پافشاری داریم، این است که طبری تحقیق و بررسی خود را در متن روایات انجام می‌دهد و ما در ذیل به آن اشاره خواهیم کرد. به‌رحال طبری نخست این میراث تفسیر

(۱)- همان مأخذ، ج ۱۴، ص ۵۳.

(۲)- ابن الصلاح در این مورد اشکال می‌گیرد که ملاک بررسی و جرح و تعدیل در تفسیر صحابه مربوط به چیزهایی است که خبر از سبب نزول آیات و مانند آن می‌دهد، نه آنچه خود صحابه در تفسیر آیات می‌گویند، زیرا این‌طور که آنها از پیش خود می‌گویند و نسبت به رسول خدا نمی‌دهند، محلّ توقّف است خدا داناست. مقدمه ابن الصّلاح، ص ۲۴.

شبهه های تفسیری قرآن، ص: ۴۳۶

روایی را برای ما مسجّل و قطعی می‌کند و سپس تحقیق خود را درباره آنچه نقل شده، انجام می‌دهد. امّا مواردی که طبری به تحقیق در تفسیر روایی پرداخته، چنین است:

الف- در تفسیر این آیات از سوره بقره که می‌گوید: ... فِيهِ ظُلُمَاتٌ وَرَعِيدٌ وَبُرُوقٌ يَجْعَلُونَ أَصَابِعَهُمْ فِي آذَانِهِمْ مِنَ الصَّوَاعِقِ حَرِيذَرِ الْمَوْتِ وَاللَّهُ مُحِيطٌ بِالْكَافِرِينَ * يَكَادُ الْبُرُوقُ يَخْطَفُ أَبْصَارَهُمْ كُلَّمَا أَضَاءَ لَهُمْ مَشَوْا فِيهِ وَإِذَا أَظْلَمَ عَلَيْهِمْ قَامُوا «۱»، «یا مانند بارانی که در شب تاریک توأم با رعدوبرق و صاعقه بر سر رهگذاران بیارد، آنها از ترس مرگ، انگشت در گوش خود می‌گذارند، تا صدای صاعقه را نشنوند و خداوند به کافران احاطه دارد. روشنایی خیره‌کننده برق نزدیک است چشم آنها را برباید، هر لحظه که برق می‌جهد بیابان را روشن می‌کند، براه می‌افتند و وقتی خاموش می‌شود توقّف می‌کنند...»

برخی از روایاتی که در تفسیر این آیات نقل شده و طبری آنها را انتخاب کرده به این قرار است:

«و دیگر، روایتی است که موسی بن هارون از عمر نقل کرده و گفته است: اسباط، از سدی در خبری که پدرم، مالک آن را ذکر کرده می‌گوید، و نیز از ابو صالح و او از ابن عباس و او از مزه، و او از ابن مسعود و او از گروهی از اصحاب پیامبر نقل کرده...»
«۲»

طبری بسیاری از روایات را یاد می‌کند و سرانجام، نقل روایات را با روایات منسوب به ابن عباس و ابن مسعود پایان می‌دهد و در سند آنها تشکیک می‌کند و می‌گوید: «ما، خبر ابن مسعود و ابن عباس را ذکر کردیم که گفتند: منافقان هرگاه در مجلس رسول خدا صلی الله علیه و اله حاضر می‌شدند سر انگشتانشان را در گوشه‌ایشان قرار می‌دادند تا سخن رسول خدا را نشنوند، زیرا بیم داشتند که مبادا چیزی درباره آنها نازل شود یا خود چیزی بگویند و مستحق قتل شوند. حال اگر آنچه از ابن عباس و ابن مسعود

نقل شده، صحیح باشد یکی از اقوال خواهد بود (مثل اقوال دیگران) البته، من این قول را درست نمی‌دانم به دلیل این که در اسناد این قول به ابن مسعود و ابن عباس، تردید دارم. اما اگر صحیح نباشد، بهترین

(۱) - بقره / ۱۹ - ۲۰.

(۲) - تفسیر طبری، ج ۱، ص ۱۱۸.

شبهه های تفسیری قرآن، ص: ۴۳۷

قول در تأویل همان خواهد بود که ما در بالا گفتیم. «۱»

ب- امّا نظر طبری درباره روایات تفسیری و نقد وی از متن این روایات، بخش مهمی از بحثهای تفسیری او را تشکیل می‌دهد و هسته مرکزی انتقاد وی از تفسیر روایی در همین زمینه به شمار می‌رود و ما در این جا دو حدیث مخالف یکدیگر را از ابو هریره در تفسیر آیه قرآن که طبری آنها را مورد نقد و بررسی قرار داده به عنوان نمونه بیان می‌کنیم: كَيْفَ يَكُونُ لِلْمُشْرِكِينَ عَهْدٌ عِنْدَ اللَّهِ وَعِنْدَ رَسُولِهِ إِلَّا الَّذِيْنَ عَاهَدْتُمْ عِنْدَ الْمَشْرِئِ الْحَرَامِ فَمَا اسْتَقَامُوا لَكُمْ فَاسْتَقِيمُوا لَهُمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَّقِينَ «۲»، «چگونه برای مشرکان پیمان شکن، پیمان نزد خدا و رسولش خواهد بود، مگر کسانی که با آنها نزد مسجد الحرام پیمان بستید (که پیمان خود را محترم شمردند) تا وقتی که در برابر شما وفادار باشند، شما نیز وفاداری کنید که خداوند پرهیزگاران را دوست دارد.» طبری در تفسیر این آیه می‌گوید: این همان، مشرکانی هستند که خداوند به پیامبر و مؤمنان دستور داده است، عهد و پیمان را با آنها تا وقتی که وفادار باشند و پیمان را نشکنند و از دشمنان اسلام پشتیبانی نکنند، رعایت کنند.

طبری سپس می‌گوید: در اخبار فراوانی از رسول اکرم صلی الله علیه و اله رسیده است که وقتی علی علیه السلام را برای اعلان براءت، به سوی مشرکانی که با آنها پیمان بسته بود، فرستاد؛ از جمله دستوراتی که به او داد این بود که در میان آنها برود و ندا در دهد که «هرکس میان او و رسول خدا پیمانی وجود دارد، این پیمان تا مدتی که برایش تعیین شده باقی و برقرار است.» و این اخبار روشترین دلیل بر چیزی است که ما در تفسیر آیه بیان داشتیم، به این معنا که خداوند به پیامبر صلی الله علیه و اله دستور نداده، عهدی را که تا مدت معینی با کفار بسته، بشکند. البته تا وقتی که آنها بر پیمان خود وفادار باشند و آن را نشکنند، و پیامبر صلی الله علیه و اله کفاری را که پیش از فرارسیدن مدت پیمانشان عهد خود را شکسته بودند یا مدتی برای پیمانشان معین نشده بود چهار ماه مهلتشان داد. اما کسانی که پیمانشان مهلتی معین داشت و پیمانشکنی نیز نکرده بودند، پیامبر صلی الله علیه و اله مأمور بود که آنها را تا پایان مدت،

(۱) - همان مأخذ، ج ۱، ص ۱۲۰.

(۲) - توبه / ۷.

شبهه های تفسیری قرآن، ص: ۴۳۸

مهلت دهد و به همین منظور نماینده خود را فرستاد تا در هنگام حج فرمان خداوند را به مردم عرب ابلاغ کند. آن‌گاه طبری تفسیر خود از این آیه را با نقل روایاتی که گواه بر نظریه اوست، تأیید می‌کند، اما در جایی که با روایات متناقضی از ابو هریره مواجه می‌شود، از اظهار نظر باز می‌ایستد و می‌گوید:

(روایت اول) احمد بن اسحاق، از ابو احمد، از قیس، از مغیره، از شعبی، از محرر بن ابو هریره و او از (پدرش) ابو هریره نقل کرده است که وقتی پیامبر صلی الله علیه و اله علی علیه السلام را برای اعلان آیات براءت فرستاد، من با او بودم و هرگاه صدای آن حضرت می‌گرفت من به جای او ندا می‌کردم، به ابو هریره گفته شد در آن روز به چه چیز ندا می‌کردی؟ گفت به چهار امر:

الف- کسی برهنه در اطراف کعبه طواف نکند.

ب- هرکس با رسول خدا صلی الله علیه و اله پیمانی بسته، تا مدتی که برایش معین شده، پیمانش باقی است.

ج- بجز انسان مؤمن کسی داخل بهشت نخواهد شد.

د- از این پس، هیچ مشرکی حق انجام دادن اعمال حج ندارد.

(روایت دوم) محمد بن عمرو از عقیان از قیس بن ربیع از شیبانی از شعبی نقل می‌کند که می‌گوید: محرّر بن ابو هریره از پدرش نقل کرده که گفته است: من با علی علیه السلام بودم، و بقیه را مانند روایت قبلی نقل کرده، جز این که در جمله اول می‌گوید: و هرکس با رسول خدا پیمانی بسته، پیمانش تا مدتی که برایش معین شده باقی است (به جای مدّت در روایت قبلی، اجل آورده است) طبری می‌گوید: مانند این (دو) حدیث که توسط قیس نقل شد از شعبه نیز نقل شده، جز این که در اجل (و مدّت) با قیس اختلاف دارد. روایت شعبه این است: یعقوب بن ابراهیم و محمد بن مثنی گفته‌اند: عثمان بن عمر از شعبه و او از مغیره، از شعبی از محرّر بن ابو هریره از پدرش نقل کرده که گفت: من با علی علیه السلام بودم.

هنگامی که رسول خدا صلی الله علیه و اله او را برای اعلان برائت به سوی اهل مکه فرستاد، من ندا می‌کردم تا این که صدایم گرفت. از او سؤال شد: چه می‌گفتی؟ گفت مأمور شدیم که ندا

شبهه های تفسیری قرآن، ص: ۴۳۹

کنیم: کسی جز مؤمن داخل بهشت نمی‌شود، و هرکس با رسول خدا پیمانی دارد مهلتش تا چهار ماه است و هرگاه مدّتش سرآمد، بداند که خداوند و پیامبرش از مشرکان بیزارند، و نباید کسی برهنه، خانه خدا را طواف کند، و از امسال به بعد مشرکی نباید اعمال حج انجام دهد.

طبری می‌گوید: من از آن می‌ترسم که آنچه در این روایت و دو روایت قبلی درباره اجل (مدّت) ذکر شده از ناقل روایت باشد، زیرا روایات فراوانی که درباره «اجل» وارد شده، برخلاف چیزی است که در این روایت آمده است. علاوه بر این، خود این روایت که شعبه نقل کرده با آنچه از قیس نقل شده اختلاف دارد چنان که آن را بیان کردم. «۱»

ح- طبری از میان تمام روایات و میراث تفسیری، چیزی را در مرتبه نخست قرار می‌دهد که انتساب آن به رسول اکرم صلی الله علیه و اله درست باشد و آن را بر هر تفسیر روایی دیگری که برای آیه آمده- هرچند که احتمال آن با ظاهر آیه نزدیک باشد- مقدم می‌دارد، اکنون به موضوعی که در ذیل بیان می‌شود توجه کنید:

(تفسیر منقول از پیامبر صلی الله علیه و اله) از اسماعیل بن سمیع، از ابی رزین نقل شده است که گفت: مردی خدمت پیامبر صلی الله علیه و اله آمد و گفت: ای رسول خدا: الطَّلَاقُ مَرَّتَانِ فَاِمْسَاكُ بِمَعْرُوفٍ اَوْ تَسْرِیْحٌ يَّا حَسَانَ ... «۲»، خدا می‌فرماید: طلاق (طلاق) که رجوع در آن امکان دارد) دو مرتبه است، پس آن گاه که طلاق داد، مرد باید زن خود را به خوبی نگه دارد یا به نیکی او را رها کند، پس طلاق سوم کدام است؟ پیامبر صلی الله علیه و اله فرمود: همین که باید او را به خوبی نگه دارد یا به نیکی رهاش کند طلاق سوم است. (تفسیر منقول از دیگران) اسباط از سدّی نقل می‌کند، در تفسیر: فَاِمْسَاكُ بِمَعْرُوفٍ اَوْ تَسْرِیْحٌ يَّا حَسَانَ، هرگاه او را یک بار یا دو بار طلاق دهد، باید یا به خوبی به او رجوع کند یا از مراجعه به او خودداری کند تا عده‌اش به سر رسد که در این صورت اختیار زن با خودش خواهد بود.

جویر از ضحاک نقل می‌کند: درباره این سخن خداوند: الطَّلَاقُ مَرَّتَانِ فَاِمْسَاكُ

(۱)- همان مأخذ، ج ۱۴، ص ۱۰۳-۱۰۵، چاپ دار المعارف.

(۲)- بقره/ ۲۲۹.

شبهه های تفسیری قرآن، ص: ۴۴۰

بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَشْرِيحٍ بِإِحْسَانٍ، یعنی مرد، زن خود را دو مرتبه طلاق داده و در میان دو طلاق رجوع کرده، پس خداوند امر کرده است که مرد باید زن خود را نگهدارد یا او را به نیکی رها کند. و اگر مرتبه سوم باز او را طلاق دهد این زن بر او حلال نخواهد شد، مگر این که مرد دیگری با او ازدواج کند. چنان که معلوم می‌شود گویندگان این دو نظریه که از سدّی و ضحاک نقل شد چنین تصوّر کرده‌اند که معنای الطلاق مرتان فامساک این است که در هر یک از دو طلاق برای زنان امساک به معروف یا تسریح به احسان باشد.

این احتمالی است که از ظاهر آیه به دست می‌آید و در صورتی معتبر است که خبر منقول از پیامبر صلی الله علیه و اله به روایت اسماعیل بن سمیع از ابو رزین وجود نداشته باشد، زیرا سخن آن حضرت از سخن دیگران برای ما معتبرتر است. (۱)
 د- طبری در روایاتی که از غیر پیامبر صلی الله علیه و اله نقل شده است به انتخاب پرداخته و بعضی را با دلیل بر بعضی ترجیح می‌دهد. به عنوان مثال به دو آیه اول سوره توبه توجه می‌کنیم: بَرَاءَةٌ مِنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ إِلَى الَّذِينَ عَاهَدْتُمْ مِنَ الْمُشْرِكِينَ * فَسِيحُوا فِي الْأَرْضِ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَاعْلَمُوا أَنَّكُمْ غَيْرُ مُعْجِزِي اللَّهِ وَأَنَّ اللَّهَ مُخْزِي الْكَافِرِينَ «۲»، «از این پس خدا و رسولش از عهد مشرکانی که با شما پیمان بستند و شکستند بیزاری جست. با این حال چهار ماه دیگر به شما مشرکان مهلت داده می‌شود که آزادانه در زمین گردش کنید و بدانید که شما نمی‌توانید بر قدرت خدا غالب شوید و از قدرتش فرار کنید و خداوند خوارکننده کافران است.»
 موضع طبری در میان دیدگاههای مختلف در تفسیر این آیه آن است که در آغاز، دیدگاهها را به اجمال می‌آورد و سپس آنها را تفصیل می‌دهد و آن‌گاه صاحبان این دیدگاهها و روایات رسیده از آنان را ذکر می‌کند، به عنوان مثال او می‌گوید: مفسران درباره مشرکانی که میان آنها و پیامبر، عهدی بوده و خدا و رسولش از آنها بیزاری بسته و به آنها اجازه داده‌اند که چهار ماه در روی زمین به آزادی بگردند، به اختلاف، سخن گفته‌اند:

(۱)- همان مأخذ، ج ۲، ص ۲۷۸-۲۷۹.

(۲)- توبه/ ۱- ۲.

شبهه های تفسیری قرآن، ص: ۴۴۱

برخی می‌گویند: آنها دو گروه از مشرکان بوده‌اند. یک گروه، آنان که میان آنها و پیامبر خدا کمتر از چهار ماه مهلت بوده و خداوند چهار ماه به آنها مهلت گردش داده است. اما گروهی دیگر برای پیمانشان مدتی معین نشده بود و با توجه به این دستور چهار ماه به آنها فرصت داده شد تا به خود بیندیشند، و سپس با خدا و رسولش و مؤمنان به جنگ بپردازند. اینها هر جا یافت شوند کشته و اسیر می‌شوند، مگر این که توبه کنند و طبری گوینده این دیدگاه را نام برده است.

برخی دیگر گویند: مهلت خداوند به گردش چهار ماه برای مشرکینی است که میانشان با رسول خدا صلی الله علیه و اله پیمانی باشد، اما کسانی که عهدی با پیامبر نداشته باشند، مهلتشان پنجاه شب است که بیست شب از ذیحجه و تمام محرم باشد، و اینها چنین دلیل می‌آورند که مهلت کسانی که برایشان پیمانی نبوده، تا پایان ماههای حرام می‌باشد (و آخر ماههای حرام محرم است) چنان که خداوند می‌فرماید: فَإِذَا انْسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرْمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ ... «۱»، «هرگاه ماههای حرام به پایان رسید هر جا مشرکان را یافتید آنها را بکشید» و این گروه گفته‌اند: ندای براءت، روز حج اکبر بوده که به گفتار گروهی روز قربانی و به قولی دیگر روز عرفه می‌باشد که جمعی پنجاه روز می‌شود و همین مفسران گفته‌اند: مدت چهار ماه برای کسانی که میانشان با رسول خدا صلی الله علیه و اله پیمان بوده از آن روزی است که سوره براءت نازل شده و چون آن روز اول شوال بوده، پس مدت مهلت آنان، پایان ماههای حرام می‌باشد.

اما بعضی از گویندگان این قول، می گویند: آغاز مدّت برای هر دو گروه چه آنان که پیمان بسته اند و چه آنان که پیمان نبسته اند یکی است، جز این که اصل مدّت، برای کسانی که دارای پیمان بوده اند، چهار ماه و برای کسانی که پیمان نداشته اند، پایان ماههای حرام بوده است و آن هم آخر محرّم می باشد. طبری از گوینده این قول نیز یاد کرده است. برخی دیگر گفته اند: تعیین مدّت چهار ماه گردش و سیاحت برای مشرکینی است

(۱) - توبه / ۵.

شیوه های تفسیری قرآن، ص: ۴۴۲

که میانشان با رسول خدا صلی الله علیه و اله پیمانی بوده که مدّتش کمتر از چهار ماه باشد، اما برای کسانی که مدت پیمانشان، بیشتر از چهار ماه باشد، پیامبر صلی الله علیه و اله امر کرده است که همان مدّت را مهلت دارد. نام گویندگان این قول را نیز طبری ذکر کرده است.

اما طبری از میان این نظریه های که عرضه کرده، با انتخاب نظریه ای که خودش ترجیح می داده، بحث را پایان بخشیده و با این عمل ثابت کرده است که وی تنها گردآورنده گفته های دیگران نیست، بلکه با گزینش نظرگاه خویش از میان میراثی که از گذشتگان که نقل کرده به معرّفی شخصیت بارز خود پرداخته است، چنان که می گوید:

در میان نظریه های که درباره تفسیر آیه توبه نقل شد، بهترینش این است: مدّت مهلتی که خداوند برای اهل پیمان از مشرکان قرار داده و به وسیله آیه: فَسِيحُوا فِي الْأَرْضِ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ (۱) به آنها اجازه داده است که چهار ماه در زمین گردش کنند، این مدّت برای اهل پیمانی است که بر رسول خدا شوریده و پیمان خود را پیش از انقضای مدت شکسته باشند، و اما آنهایی که عهد خود را شکسته و بر پیامبر صلی الله علیه و اله نشوریده اند، خداوند به پیامبرش دستور داده است که تا پایان مدّت به آنها مهلت دهد، چنان که فرموده است:

إِلَّا الَّذِينَ عَاهَدْتُمْ مِنَ الْمُشْرِكِينَ ثُمَّ لَمْ يَنْقُضُوا عَهْدَهُمْ شَيْئًا وَلَمْ يُظَاهِرُوا عَلَيْكُمْ أَحَدًا فَأَتِمُوا إِلَيْهِمْ عَهْدَهُمْ إِلَىٰ مُدَّتِهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَّقِينَ (۲)، «جز مشرکینی که با آنها پیمان بستید و چیزی از آن فروگذار نکردند و کسی را هم بر ضدّ شما نشوراندند، پس پیمان آنها را تا پایان مدّتش محترم شمارید، زیرا خداوند پرهیزگاران را دوست می دارد.»

حال اگر شخصی گمان کند که سخن خداوند: فَإِذَا انْسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرْمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ ... (۳)، «پس هرگاه ماههای حرام به پایان رسید هر جا مشرکان را یافتید آنها را بکشید»، برخلاف آنچه ما گفتیم (مهلت تا پایان مدت) دلالت دارد، زیرا حاکی از آن است که پس از انقضای ماههای حرام، کشتن هر مشرکی بر مؤمنان واجب است، این گمان نادرستی است و آیه بعد صحّت گفتار ما و بطلان گمان او را که هر

(۱) - «پس چهار ماه در روی زمین به گردش پردازید.»

(۲) - توبه / ۴.

(۳) - توبه / ۵.

شیوه های تفسیری قرآن، ص: ۴۴۳

مشرکی پس از اتمام ماههای حرام باید کشته شود، خواه با رسول خدا پیمانی داشته و خواه نداشته باشد، ثابت می کند و آیه این است: كَيْفَ يَكُونُ لِلْمُشْرِكِينَ عَهْدٌ عِنْدَ اللَّهِ وَعِنْدَ رَسُولِهِ إِلَّا الَّذِينَ عَاهَدْتُمْ عِنْدَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ فَمَا اسْتَقَامُوا لَكُمْ فَاسْتَقِيمُوا لَهُمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَّقِينَ (۱)، «چگونه برای مشرکان پیمانی نزد خدا و رسول او خواهد بود (که پیمان شکنند) مگر کسانی که با آنها در

مسجد الحرام پیمان بستید، این گروه تا هنگامی که در برابر شما وفادار باشند، شما نیز وفاداری کنید که خدا پرهیزگاران را دوست دارد»، پس این مشرکانند که خداوند به پیامبرش صلی الله علیه و اله و مؤمنان دستور داده است تا مدتی که پیمان شکنی نکنند و دشمنان پیامبر و مؤمنان را بر ضد آنان نشوراندند، با آنان مدارا کنند. «۲»

چنان که می‌بینیم، طبری در تفسیر این آیه نظریه‌ای را برمی‌گزیند که نظم آیات قرآن را تحقق می‌بخشد و طبری با این عمل خود، نظریه‌ای را برگزیده که دلیلش همراه آن است.

ه- این روش تفسیری که طبری برگزیده، بر این پایه استوار است که روایات تفسیری به‌طور صحیح به پیامبر صلی الله علیه و اله و یارانش نسبت داده شود تا مجموعه‌ای به دست آید که سایر روایتها در جنب آن ضعیف و کوچک شمرده شود. طبری می‌گوید: در تفسیر سخن خداوند: *يَوْمَ الْحَجِّ الْأَكْبَرِ* میان اهل علم اختلاف است.

بعضی گفته‌اند: مقصود روز عرفه است و او نام گویندگان را هم نقل کرده است.

بعضی دیگر گفته‌اند: مراد روز قربانی است و نام گویندگان را هم یاد کرده است.

عده دیگری گفته‌اند: منظور زمان و وقت حج اکبر است که شامل تمام اوقات آن می‌شود و روز معینی مراد نیست. این جا نیز نام گویندگان این نظریه را ذکر کرده است.

طبری پس از نقل روایات گوناگون درباره تفسیر آیه توبه، نظریه خود را انتخاب می‌کند و چنین می‌گوید: نزدیکترین نظریه به صحت از میان اینها، نظریه کسانی است که می‌گویند: روز حج اکبر، روز قربانی است. چون ظاهر اخبار گروهی از اصحاب رسول

(۱) - توبه / ۷.

(۲) - تفسیر طبری، ج ۱۴، ص ۹۶-۱۰۳، ط، دار المعارف.

شیوه های تفسیری قرآن، ص: ۴۴۴

خدا صلی الله علیه و اله حاکی از آن است که علی علیه السلام سفارش پیامبر صلی الله علیه و اله را به مشرکان رساند و در روز قربانی آیه براءت را بر آنان تلاوت فرمود. نیز اخبار دیگری که از رسول خدا صلی الله علیه و اله نقل کردیم که در روز قربانی، فرمود: آیا می‌دانید که امروز، چه روزی است؟ امروز روز حج اکبر است.

علاوه بر این، کلمه «روز» معمولاً- به همان کاری که در آن روز انجام شده باشد، نسبت داده می‌شود همانند روز عرفه که روز وقوف مردم در عرفات است و روز اضحی، روزی است که در آن قربانی می‌کنند و روز فطر، روزی است که مردم روزه خود را افطار می‌کنند و همین‌طور روز حج، روزی است که مردم در آن، حج به جای می‌آورند و سبب این که مردم در روز نحر حج می‌کنند و مناسکشان را انجام می‌دهند آن است که در شبی که فردایش قربانی است، وقوف به عرفه تا طلوع فجر آن، ادامه دارد و در صبح همان روز اعمال حج انجام می‌شود. اما روز عرفه، اگرچه وقوف به عرفات همان روز است، ولی وقوف در آن جا تا طلوع فجر شب قربانی ادامه دارد و تمام حج در روز قربانی است.

اما سخن مجاهد که مراد از یوم الحج، تمام ایام حج است؛ اگرچه در سخن عرب این معنا جایز است، اما مشهورترین و معروفترین معنای آن در سخن عرب نیست، بلکه بیشتر در نزد عرب معنای «یوم» از غروب خورشید تا غروب خورشید فرداست و کتاب خدا بر همان معنایی حمل می‌شود که در میان اهل زبان عرب مشهورتر باشد. «۱»

حال، خاطر نشان می‌سازیم که معیار اجماع، تنها بر روایات، متوقف نیست، بلکه بر لغت نیز متکی است و در تفسیر یوم، از میان معنایی که در لغت برای آن گفته شده چیزی را برمی‌گزیند که در میان عربها مشهور و مورد اجماع باشد.

و- توجه طبری به اجماع، تنها به روایات نقل شده از پیامبر صلی الله علیه و اله و صحابه و تابعان منحصر نمی‌شود، بلکه در تفسیر

آیات قرآن، معمولاً نظریه‌ای را ترجیح می‌دهد که مورد اجماع اهل تفسیر باشد، چنان‌که در تفسیر آیه: *وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ لَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ*

(۱) - همان مأخذ، ج ۱۴، ص ۱۱۲-۱۲۷، ط، دار المعارف.

شيوه های تفسیری قرآن، ص: ۴۴۵

قَالُوا إِنَّمَا نَحْنُ مُصْلِحُونَ «۱»، «هرگاه به منافقان گفته شود: در زمین فساد نکنید، می‌گویند:

ما اصلاح‌گریم» می‌گوید: بهترین تأویل برای این آیه، سخن کسی است که می‌گوید: این سخن خداوند درباره منافقانی نازل شده است که در زمان رسول خدا صلی الله علیه و اله می‌زیستند، اگرچه تمام منافقانی را که دارای چنین صفاتی باشند تا روز قیامت در برمی‌گیرد و دلیل آن که این تأویل بهترین تأویل است - همان‌طور که گفتیم - اجماع اهل تفسیر است، زیرا این ویژگی، صفت منافقانی بوده که در میان اصحاب رسول خدا صلی الله علیه و اله می‌زیسته‌اند و این آیه درباره آنها نازل شده است و در مورد قرآن، تأویلی که مورد اجماع مفسران باشد بهتر از نظریه‌ای است که نه دلیلی بر صحت آن وجود دارد و نه نظیری. «۲»

ز - در جایی که هیچ دلیلی بر ترجیح یکی از معانی آیه بر دیگری وجود نداشته باشد توجهی که طبری به اجماع دارد، او را بر این می‌دارد که هرچه در تفسیر آیه گفته شده احتمالش را بدهد. این امر از ویژگیهای عارض بر اسلوب عربی که نشانه نخستین آن ایجاز و اختصار است، نمی‌باشد.

طبری درباره معانی حروف مقطعه اوایل بعضی از سور قرآنی، رأی خود را چنین ابراز می‌دارد:

... چنین است سخن خداوند متعال: الم، المر، المص و سایر حروف الفبا، که هر کدام بر معانی گوناگون دلالت می‌کند و همه آنها چنان‌که از مفسران نقل کردیم، شامل اسماء و صفات خداوند است و در عین حال بر طبق گفته عده‌ای، آغاز سوره نیز هستند و این دو، با یکدیگر منافاتی ندارد؛ زیرا خداوند بسیاری از سوره‌ها را به حمد و ثنا و نیز بسیاری از آنها را به تمجید و تعظیم از خویش آغاز فرموده. بنابراین، ممکن است بعضی از سوره‌ها، با سوگند به خداوند شروع شده باشد.

به این ترتیب، یکی از معانی این حروف، علامت آغاز و شروع سوره بودن و دیگری وسیله قسم به خداوند می‌باشند، زیرا همان‌طور که در گذشته بیان کردیم، این حروف به یک معنا از حروف نامها و صفات خداوند می‌باشند و در درستی معنای

(۱) - بقره/ ۱۱.

(۲) - همان مأخذ، ج ۱، ص ۹۶-۹۷.

شيوه های تفسیری قرآن، ص: ۴۴۶

سوگند به نام و صفات خداوند شکی وجود ندارد. و معنای دیگر آن است که این حروف از حروف ابجد به شمار می‌روند و با محاسبه آنها مطالبی فهمیده می‌شود «۱» و نیز نام سوره‌هایی است که با آنها آغاز شده‌اند.

بنابراین، حروف مقطعه تمام معنایی را که ما بیان کردیم در برمی‌گیرند، زیرا اگر خداوند از این حروف تنها یک معنا را اراده می‌کرد، پیامبر اکرم صلی الله علیه و اله آن را توضیح می‌داد چرا که خداوند قرآن را بر آن حضرت نازل کرده تا آنچه مورد اختلاف مردم است بیان کند. و اما در مورد حروف مقطعه که خداوند وجوه تأویل آنها را و این که کدام معنا درست یا نادرست است معین نفرموده؛ روشن‌ترین دلیل آن این است که همه معانی مورد توجه است، زیرا هیچ‌یک از آنها که معنا و تأویل این حروف باشد از نظر عقل محال نیست، همچنان‌که اجتماع معانی فراوانی برای یک کلمه در یک جمله محال نیست. «۲»

ح - چنین پیدا است که طبری تمام آنچه را که از پیامبر صلی الله علیه و اله و یاران و تابعان صادر شده و نیز آنچه را که دانشمندان

مورد اعتماد علم تفسیر، گفته‌اند، دلیل و حجت می‌داند و هر تفسیری را که بدون دلیل باشد، دور می‌افکند. به عنوان مثال در آیه: وَ إِنْ أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ ثُمَّ أَبْلِغْهُ مَأْمَنَهُ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَا يَعْلَمُونَ «۳»، «هرگاه یکی از مشرکان به تو پناه آورد، او را پناه ده، تا سخن خدا را بشنود و بعد او را به مکان امن خودش برسان زیرا این مشرکان مردم نادانند» در ابتدا آیه را تفسیر می‌کند و سپس آن را به وسیله تفسیرهای روایی تأیید می‌کند و آن‌گاه می‌گوید: در حکم این آیه از نظر منسوخ بودن یا نبودن، اختلاف است. سپس سه نظریه بیان می‌کند.

- ۱- بعضی از مفسران گفته‌اند: این آیه نسخ نشده است.
- ۲- برخی گفته‌اند: آیه: فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ «۴» آیه: فَأَمَّا مَنَّا بَعْدُ (از سوره

(۱)- در این باره به تفاسیر مجمع البیان مرحوم طبرسی و صافی فیض کاشانی (سوره بقره) مراجعه شود. م.

(۲)- تفسیر طبری، ج ۱، ص ۷۳.

(۳)- توبه / ۶.

(۴)- فَإِذَا أَنْسَلَخَ الْأَشْهُرَ الْحُرْمَ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ ... «وقتی ماههای حرام تمام شد مشرکان را

شبهه های تفسیری قرآن، ص: ۴۴۷

محمد صلی الله علیه و اله) «۱» را نسخ کرده است.

۳- گروه سوم گفته‌اند: آیه: وَإِنْ أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ ... نسخ شده است.

آنگاه طبری رأی خود را درباره ناسخ و منسوخ از این آیه، چنین می‌گوید: به نظر من بهترین نظریه، گفتار کسی است که می‌گوید: این آیه نسخ نشده است. البته، در گذشته دلیل آوردیم که نسخ، نفی حکمی است که قبلاً به دستوری دیگر، ثابت شده باشد. اما در این آیه، دلیل بر این که حکم خداوند، و جوب کشتن مشرکان در هر حالت باشد، ثابت نشده است، تا (در آیه سوره محمد صلی الله علیه و اله) با نکشتن آنها و جزیه گرفتن و منت نهادن بر آنها، این حکم نسخ شده باشد. «۲»

حال که چنین است و حکم فدیة و منت نهادن و کشتن مشرکان از اول جنگ با کفار، پیوسته با فرمان رسول خدا بوده و این امر به جنگ بدر تعلق دارد؛ بنابراین معنای آیه این می‌شود: «مشرکان را هر جا یافتید بکشید و برای کشتن یا منت نهادن و یا فدیة گرفتن آنها را دستگیر کنید و در محاصره قرار دهید» و هرگاه معنایش این باشد تنها آنچه ما در تفسیر آن گفتیم درست است نه غیر آن.

«۳»

۳- تفسیر داستانی آیات

مفسران به اجمالی که در داستانهای قرآن به چشم می‌خورد، قانع نمی‌شدند و لذا

هرجا یافتید به قتل برسانید ...» (توبه / ۵)

(۱)- فَإِذَا لَقِيتُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا فَضَرْبَ الرِّقَابِ حَتَّى إِذَا أَتَخْتَمُوهُمْ فَشُدُّوا الْوَتَاقَ فَإِمَّا مَنَّا بَعْدُ وَإِمَّا فِدَاءً ... «هرگاه در جنگ با کافران، روبه‌رو شدید، آنها را گردن بزنید تا بقیه دشمن را تسلیم سازید. آن‌گاه اسیران را محکم ببندید و سپس یا بر آنها منت گذارید و آزادشان کنید، یا در برابر آزادی از آنها فدیة بگیرید ...» (محمد / ۴).

(۲)- زیرا بعد فرموده است اگر توبه کردند و ... خداوند غفور و رحیم است و در آیه بعد می‌گوید: اگر یکی از مشرکان پناه خواست به او پناه ده تا سخن خدا را بشنود

(۳) - تفسیر طبری، ج ۱۴، ص ۱۳۸ - ۱۴۰، ط، دار المعارف.

شيوه های تفسیری قرآن، ص: ۴۴۸

برای تفصیل آن، به منابع و مآخذی نامعتبر چنگ می‌زدند و در این زمینه گاهی قوه خیال، کار خود را انجام می‌داد. این امر در نزد اهل کتاب (یهود و نصارا) و عوام آنها یا نزد برخی از مفسران عرب و قصه‌گویانشان یکسان بود. اما مهمتر از همه این که هدف از داستانهای قرآن، یادآوری و برگرفتن توشه معنوی، برای پیامبر صلی الله علیه و اله و امت اوست.

طبری در مورد داستان‌هایی که به سبب راه یافتن افسانه‌های ملت‌های گذشته که سرزمین‌هایشان به دست مسلمانان، گشوده شده بود با اخبار اسرائیلی درهم آمیخته، شیوه‌ای مبتنی بر اصول زیر انتخاب کرده است:

الف - وی هر مطلبی را در این مورد که بر حجت و دلیل استوار نباشد، رد می‌کند، و شاهد این مطلب، چیزی است که در تفسیر کلمات مورد آزمایش ابراهیم از سوی قصه‌گویان نقل شده است. او در تفسیر آیه: «وَ إِذِ ابْتَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ ... (۱)»، «هنگامی که پروردگار ابراهیم، او را به کلماتی، آزمایش کرد ...» می‌گوید: اهل تأویل در خصوص کلماتی که خداوند ابراهیم علیه السلام را با آنها امتحان کرد، اختلاف کرده‌اند و برخی از اقوال را چنین برمی‌شمرد:

ممکن است تمام چیزهایی که در تأویل کلمات گفته شده، این‌جا نیز اراده شده باشد و نیز می‌توان بعضی از آنها را اراده کرد، زیرا چنان که گفته شده ابراهیم به تمام آنچه آزمایش شد، عمل کرد و به اطاعت امر واجب الهی برخاست.

بنابراین، برای هیچ کس جایز نیست که بگوید: منظور خداوند از این کلمات به خصوص یکی از این معانی یا تمام آنهاست مگر با دلیلی که مورد قبول باشد از قبیل روایتی از رسول خدا صلی الله علیه و اله یا اجماعی که حجت باشد. اما، نه خبر واحدی از رسول خدا در این مورد آمده، و نه روایتی که جمعی مورد اعتماد از آن حضرت نقل کرده باشند، وارد شده است. (۲)

ب - طبری در تفسیر آیه: «... بَقِيَّتُهُ مِمَّا تَرَكَّ آلُ مُوسَىٰ وَ آلُ هَارُونَ ... (۳)»، «و باقی

(۱) - بقره/ ۱۲۴.

(۲) - تفسیر طبری، ج ۱، ص ۴۱۴ - ۴۱۷.

(۳) - بقره/ ۲۴۸.

شيوه های تفسیری قرآن، ص: ۴۴۹

مانده‌ای از آنچه خاندان موسی و هارون، واگذاشته‌اند» روایات زیادی را نقل کرده، ولی راهی برای انتخاب هیچ‌یک از روایات پیدا نکرده است، زیرا ویژگی حجیت در آنها نیست. او می‌گوید: بهترین نظریه این است که گفته شود: خدای متعال از تابوتی (صندوقچه) خبر داده است که آن را نشانه راستی گفتار پیامبر خویش برای امتش قرار داده و فرموده است که خداوند طالوت را به پادشاهی شما برانگیخت، تابوتی که در آن آرامشی از خدا و باقی‌مانده از چیزهایی است که خانواده موسی و خانواده هارون باقی گذاشته‌اند و می‌تواند این باقی‌مانده، عصا و شکسته‌های الواح و تورات یا برخی از آنها و نعلین و لباسهای جهاد در راه خدا باشد و نیز ممکن است از این قبیل اشیاء باشد و این امری است که از راه استنباط و یا از طریق لغت درک نمی‌شود، بلکه تنها به وسیله خبری که بر مبنای علم باشد می‌توان بدان پی‌برد و این در حالی است که خبری در این باره نزد اهل اسلام وجود ندارد.

حال که چنین است نمی‌توانیم یک نظریه را درست و نظریه دیگری را نادرست بدانیم. (۱)

ج - طبری درباره داستان آن گاو که خداوند در زمان موسی به یهود دستور می‌دهد که آن را بکشند و مقتول خود را بر عضوی از آن گاو بزنند تا زنده شود، درنگ کرده است. نه نظریه‌ای را درست دانسته و نه دیگری را نادرست، زیرا تا وقتی که خداوند آن را مشخص نفرماید و رسول خدا تفصیل آن را بیان نکند، ما نمی‌توانیم این عام را تخصیص دهیم و هیچ دلیلی برای ما در این مورد

وجود ندارد. طبری در تفسیر آیه: *فَقُلْنَا اضْرِبُوهُ بِبَعْضِهَا*، «گفتیم عضوی از گاو را بر آن مقتول بزنید.» می‌گوید: دانشمندان در معنای عضوی که بر کشته زده شود، اختلاف کرده‌اند و بهتر این است که گفته شود: خداوند امر کرده است که عضوی از آن را به مرده بزنند تا زنده شود و دلیل و خبری بر این که مراد کدام عضو از گاو است، وجود ندارد. حال ممکن است مراد ران گاو یا دم آن یا غضروف کتف و یا دیگر اعضای آن باشد، و با اقرار به این که عضوی از آن را

(۱) - همان مأخذ، ج ۲، ص ۳۸۸.

شيوه های تفسیری قرآن، ص: ۴۵۰

به مرده زدند و زنده شد، ندانستن این که کدام عضو از گاو بوده، ضرری به مطلب نمی‌زند، چنان که علم به آن نیز سود چندانی ندارد. (۱)

د- طبری از این گونه تفاسیر روایی در داستانهای قرآنی که چندان سودی ندارد صرف نظر می‌کند و توجه خود را به اندرزها و ستیز با نفس که هدف از این داستانهاست، معطوف می‌دارد. به عنوان مثال در آیه: *أَوْ كَالَّذِي مَرَّ عَلَى قَرْيَةٍ* «۲»، «مانند کسی که بر روستای خرابه‌ای گذشت ...» طبری چنین می‌گوید ... مفسران درباره کسی که به شهری خراب گذر کرد که سقف خانه‌هایش فرو ریخته بود، اختلاف دارند ... و سپس می‌گوید: بهترین نظریه این است که خدای تعالی شگفتی پیامبرش را یاد آورنده و از قول کسی که وقتی شهری را دید که سقفها و دیوارهای خانه‌هایش خراب شده، گفت:

«چگونه خداوند این مردگان را زنده خواهد کرد» با این که یقین داشت خداوند اینها را آفریده، ولی علم او به قدرت خداوند در ابتدای خلقت، وی را قانع نساخت. از این رو گفت: چگونه این مخلوقات را پس از مردن زنده خواهد کرد.

آن گاه طبری می‌گوید: چون پیش از این آیه در قرآن دلیلی بر این که چه شخصی گوینده این سخن بوده بیان نشده، می‌توانیم بگوییم: عزیز بوده است یا ارمیا و اصلاً نیازی هم به دانستن اسم او نداریم، زیرا هدف شناختن آن شخص نیست، بلکه مقصود آن است که قدرت خداوند بر زنده کردن مردگان به منکران کافر - خواه کفار قریش یا دیگران - معلوم گردد و حجت بر کسانی از یهود بنی اسرائیل که مسلمان شده بودند و در میان مهاجران با رسول خدا صلی الله علیه و اله بودند، تمام شود. خداوند با این خبرها که در قرآن به پیامبر وحی کرده، شک منکران در نبوت او و بهانه‌هایشان در رسالت وی را از میان برمی‌دارد. (۳)

ه- پس از توضیح دیدگاه انتقادی طبری در تفسیر داستانهای انبیاء در قرآن، اکنون به نظریه او، در داستانهایی که مربوط به آغاز آفرینش است، می‌پردازیم:

(۱) - همان مأخذ، ج ۱، ص ۲۸۰-۲۸۶.

(۲) - بقره/ ۲۵۹.

(۳) - همان مأخذ، ج ۲، ص ۱۹-۲۰.

شيوه های تفسیری قرآن، ص: ۴۵۱

از جمله آنها، طبری پس از ذکر آیه: *... قَالُوا أَلْجَعَلُ فِيهَا مَنْ يَفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ ...* «۱»، «فرشتگان گفتند: آیا می‌خواهی کسی را در زمین بیافرینی که تباهی به وجود آورد و خونریزی بپا کند؟» روایاتی را که در این زمینه آمده یاد می‌کند و آنها را مورد انتقاد قرار می‌دهد و در پایان، نظر خود را بیان می‌کند. ما در ذیل، سخن او را از ابتدا نقل می‌کنیم:

طبری نخست روایت طولانی از ضحاک، از ابن عباس آورده و سپس روایت دیگری از ابی مالک و از ابی صالح، از ابن عباس و نیز از مرّه، از ابن مسعود، از گروهی از یاران پیامبر صلی الله علیه و اله نقل کرده و آن گاه به بررسی معنای این دو روایت پرداخته و

گفته است:

معنای قسمت اول روایت دوم، با معنای روایت اول که از ابن عباس، از طریق ضحاک بیان کردیم، سازگاری ندارد. اما قسمت آخرش با آن همخوان است. «۲»

در پایان، نظریه خود را با استفاده از روایات درباره آغاز آفرینش نقل کرده و آن گاه گفته است: آنچه بیان کردیم، شیوه ما برای تأویل و توجیه روایت است نه نظریه‌ای که در تأویل خود آیه برگزیده باشیم. «۳»

او در ادامه سخن خود می‌گوید: سبب این که ما، سخن ضحاک - نقل شده از ابن عباس را که ربیع بن انس با آن همداستان است - و نیز آنچه را که ابن زید در توجیه مطلب بیان کرده، رها کردیم این است که در مورد گفته ابنان، روایت و خبری که رفع اشکال کند و حجت را بر شنونده کامل سازد، نمی‌بینیم. در صورتی علم به درستی خبر گذشته و آینده می‌توان پیدا کرد که احتمال غرض‌ورزی و توافق بر کذب محال باشد و خطا و اشتباه در آن نباشد، در حالی که چنین ویژگی‌هایی در مورد این روایات وجود ندارد. «۴»

۴- دیدگاه طبری درباره تفسیر به رأی

ناگزیریم پیش از آن که پیرامون روش تفسیری طبری بحث کنیم به بررسی تفسیر

(۱) - بقره / ۳۰.

(۲) - همان مأخذ، ج ۱، ص ۱۶۱-۱۶۲.

(۳) - همان مأخذ، ج ۱، ص ۱۶۱-۱۶۲.

(۴) - همان مأخذ، ج ۱، ص ۱۶۵-۱۶۶.

شیوه های تفسیری قرآن، ص: ۴۵۲

به رأی پردازیم. باید توجه داشت که طبری با تفسیر به رأی مخالف است، زیرا این تفسیر با به کار گرفتن عقل در نصوص قرآنی، مسافتهای دوری را پیموده و الفاظ و معانی قرآن را تابع اندیشه‌های پیش‌ساخته‌ای قرار داده است که بعضی از فرقه‌های مذهبی در اسلام از آن طرفداری کرده‌اند. ما تصویری را که طبری از موضع این گروه‌های مذهبی درباره قرآن و تفسیر نصوص آن، نشان می‌دهد، به چند نمونه از ویژگی‌های این دیدگاه بسنده می‌کنیم:

الف- طبری فرصت را مناسب می‌بیند که بعضی از طرفداران تفسیر به رأی را ضمن تفسیر آیه: هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ ... «۱» معرفی کند.

طبری در ذیل این آیه می‌نویسد: ... عبد الله بن ابی ملیکه از عایشه نقل کرده است که پیامبر صلی الله علیه و اله این آیه را تا و ما يَذَكِّرُ إِلَّا أُولُوا الْأَلْبَابِ، خواند و فرمود: هرگاه دیدید کسانی را که در این آیه به جدال برخاسته‌اند، بدانید همانها هستند که خدا در این آیه آنها را اراده کرده و از آنها برحذر باشید.

در این آیه دو نظریه است و بهترین نظریه، این است که مقصود، به غلط افکندن و ایجاد شبهه است و در این صورت معنای آیه چنین می‌شود: اما کسانی که در دل‌هایشان انحراف از حق وجود دارد، از آیه‌هایی پیروی می‌کنند که الفاظ متشابهی دارد و به سبب احتمال معناهای گوناگونش، وجوه مختلفی را می‌توان از آن به دست آورد و شخصی که از اینها پیروی می‌کند مرادش مشتبه کردن امر بر خود یا بردیگران است تا بدین وسیله بر باطلی که دلش به آن مایل است استدلال کند نه بر اثبات حقی که خداوند در قرآن به وسیله آیات محکم آن را توضیح داده و روشن کرده است. این آیه هرچند، چنان‌که بیان کردیم، درباره اهل شرک

نازل شده، اما هرکسی را که با توجیه بعضی متشابهات قرآن، در دین خدا بدعت آورد و به سوی آن متمایل شود و به آن وسیله علیه اهل حق جدال و احتجاج و از دلایل روشن آیات محکم اعراض کند تا حقیقت را بر مؤمنان مشتبه سازد،

(۱) - آل عمران / ۷.

شبهه های تفسیری قرآن، ص: ۴۵۳

دربرمی گیرد؛ حال به هر مرام و مسلکی - نصرانی، یهودی، مجوسی، سبائی، خارجی، حروری، قدری یا جهمی ... - که می خواهد باشد. چنان که پیامبر صلی الله علیه و اله فرمود: هرگاه دیدید کسانی را که به این وسیله جدال می کنند، همانها مقصود خداوند هستند، و از آنها برحذر باشید. همان گونه که یونس می گوید: سفیان از معمر و او از ابن طاووس و او از پدرش و او از ابن عباس خبر داد که وقتی نزد وی سخنی از خوارج و آنچه هنگام فرار از حق بر زبان می آورند، به میان آمد، ابن عباس گفت: خوارج به محکومات قرآن ایمان می آورند و در متشابهات آن هلاک می شوند و این آیه را خواند: **وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ ... (۱)** روشن است که طبری نهی از تفسیر به رأی را در قرآن به خبری از پیامبر صلی الله علیه و اله اسناد می دهد و فراموش نمی کنیم که در این امر توجه به رد خوارج نیز داشته است.

طبری می بیند که زمان خوارج به زمان بعثت و آغاز اسلام نزدیک بوده و پیشینیانسان در جنگهای بدر و حدیبیه شرکت داشته اند. از این رو، وی را می بینیم در تفسیر آیه: «اما کسانی که در دلشان میل به باطل است به دنبال متشابهات از قرآن می روند تا در این راه به فتنه گری پردازند ...» خبری از قتاده نقل می کند که هرگاه این آیه را می خواند، می گفت:

اگر این گروه، حروریه و سبائیه نیستند، دیگر نمی دانم چه کسانی هستند!

طبری خطر بزرگی را که از گروه خوارج - اگر اندیشه آنها به قرآن و عبادات آن راه یابد - احساس می کند، توضیح می دهد و چنین می گوید:

به جانم سوگند، در میان اهل بدر و حدیبیه از مهاجرین و انصار که در بیعت رضوان با رسول خدا شرکت داشتند کسانی بودند که برای صاحبان عقل و بصیرتی که بخواهند پند بگیرند و آگاهی به دست آورند، پند و عبرت اند، زیرا خوارج هنگامی به وجود آمدند که اصحاب پیامبر صلی الله علیه و اله در مدینه و شام و عراق، زیاد و همسران رسول خدا صلی الله علیه و اله نیز هنوز زنده بودند.

به خدا سوگند هیچ یک از آنان، چه زن و چه مرد، از خوارج، خرسند نبودند و میلی به سوی آنان نداشتند، بلکه روایاتی در نکوهش آنان از پیامبر صلی الله علیه و اله نقل می کردند و

(۱) - تفسیر طبری، ج ۳، ص ۱۱۹ - ۱۲۱.

شبهه های تفسیری قرآن، ص: ۴۵۴

آنها را در دل، دشمن می داشتند و از آنها بدگویی می کردند و هرگاه آنها را می دیدند در برابرشان سرسختی نشان می دادند. به جانم سوگند، اگر عقیده خوارج هدایت می بود، با سایر مسلمانان همدست می شدند اما چون گمراه بودند دست به تفرقه زدند. چنین است که هر امری از طرف غیر خدا باشد، اختلاف فراوان در آن پیدا می شود. خوارج مدتهای درازی امر دیانت را متزلزل ساختند، اما هیچ وقت رستگار نشدند. سبحان الله! چگونه می توانیم آیندگانشان را با گذشتگان آنها یکسان ندانیم؟ اگر عقیده خوارج درست می بود خداوند از آن پشتیبانی می کرد و به رستگاری و پیروزی شان می رساند، امّا چون آنها اهل باطل بودند خداوند عقیده آنان را تکذیب کرد و هر مقداری از زمان که بر آنان گذشت، دلیل شان را باطل و گفته هایشان را تکذیب کرد و

خونهایشان را ریخت.

آنها هرگاه اعتقاد خود را پنهان می‌کردند، جراحی در دل و اندوهی در سینه داشتند و هرگاه آن را اظهار می‌کردند خداوند خون آنها را می‌ریخت.

سوگند به خدا این دین، بد دینی است، پس از آن دوری کنید. به خدا قسم یهودیت بدعت است و نصرانیت بدعت و حروریه بدعت و سبئی نیز بدعت است، نه کتابی بر این بدعت نازل شده و نه پیامبری چنین سنتی برقرار کرده است. «۱»
طبیعی است که طبری با توجهش به خطر خوارج بویژه در صحنه تفسیر قرآن، نقطه مرکزی خطر را در این می‌بیند که آنان معنای قرآن را به رنگ اندیشه‌های خود در می‌آورند و بر وفق هوسهایشان دگرگون می‌سازند. از باب مثال کلمه «کفر» را که لفظی عام است به اصحاب علی علیه السلام تخصیص می‌دهند.

آنچه موضعگیری خوارج را به تصویر می‌کشد، چیزی است که طبری در خبر زیر، آورده است:

جعفر بن ابی مغیره می‌گوید: مردی از خوارج نزد ابن ابزا آمد و این آیه را می‌خواند: الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَ جَعَلَ الظُّلُمَاتِ وَالنُّورَ ثُمَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بِرَبِّهِمْ يَعْدِلُونَ «۲»، «ستایش خدای را که آسمانها و زمین را آفرید و روشنی و تاریکی را

(۱) - همان مأخذ، ج ۳، ص ۱۱۹.

(۲) - انعام / ۱.

شبهه های تفسیری قرآن، ص: ۴۵۵

مقرر داشت، امّا کافران به پروردگارشان شرک می‌ورزند.» سپس از ابن ابزا سؤال کرد: آیا این طور نیست آنان که کافر شدند، نسبت به پروردگارشان شرک می‌ورزند؟ ابن ابزا گفت: آری، چنین است. آن مرد پس از دریافت پاسخ، راه خود را گرفت و رفت. مردی که آن‌جا نشسته بود، به ابن ابزا گفت: این مرد از خوارج بود و از کلمه کافر غیر معنایش را اراده کرد (مرادش اصحاب علی علیه السلام بود) ابن ابزا گفت: او را برگردانید، وقتی برگشت به او گفت: آیا می‌دانی این آیه درباره چه کسانی نازل شده؟ گفت: نه. ابن ابزا گفت: درباره اهل کتاب نازل شده، مبدا آن را بر غیر اهلش تأویل کنی! «۱»

ب- گروه دومی که در بحث تفسیر قرآن، خطرناک هستند، قدریه‌اند، زیرا اینها در بحثهای خود به عقل بسنده کرده، به مغالطه‌های منطقی پرداخته‌اند. طبری در مسأله اراده و اختیار انسان، دلایل این گروه را مردود دانسته است و سند وی در این مسأله همان روش معمولی است که در ادب عربی به کار می‌رود و برانگیزنده این بحث و جدال، آیه: غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَ لَمَّا الضَّالِّينَ است که طبری با سخنان تند، آن را آغاز می‌کند و می‌گوید:

خداوند در عبارت: «و لا الضَّالِّينَ». نصارا را گمراه توصیف کرده و این صفت را به خود آنها نسبت داده، و گمراه کردن آنها را به خودش نسبت نداده و نگفته است: آنها گمراه شدگانند، همچنان که درباره یهود فرموده است: مغضوب علیهم، یعنی آنها مورد خشم خدا قرار گرفته‌اند. لذا یکی از گمراهان فرقه قدریه گمان کرده است که آنچه برادرانش - نادانان قدریه که از گستردگی کلام عرب و وجوه گوناگونش آگاهی ندارند - گفته‌اند، درست است؛ در صورتی که اگر آنچه این گمراهان گمان می‌کنند، درست باشد، باید هر موصوفی که به صفتی متّصف می‌گردد و هر کس که فعلی به او نسبت داده می‌شود، جز خود او کسی در تحقق این صفت و انجام فعل، دخالتی نداشته باشد و هر موردی که غیر موصوف، دخالتی در صفت داشته باشد، باید این صفت به مسبب آن نسبت داده شود، و لازمه این سخن این است که وقتی درختان را باد حرکت می‌دهد

(۱) - همان مأخذ، ذیل آیه اوّل سوره انعام.

شيوه های تفسیری قرآن، ص: ۴۵۶

نتوانیم بگوییم: درخت به حرکت درآمد و نیز آن گاه که زلزله زمین را به حرکت در می آورد، جمله «زمین تکان خورد» درست نباشد، و از این قبیل حرفها که اگر آنها را بشماریم سخن به درازا می کشد. آیه: ... حَتَّىٰ إِذَا كُنْتُمْ فِي الْفُلِكِ وَ جَرَيْنَ بِهِمْ ... «۱»، تا وقتی سوار کشتی شوید و کشتیها مردم را به حرکت در آورند.» که به حرکت در آوردن مردم، به کشتی نسبت داده شده است، در حالی که محرک حقیقی غیر از کشتی و باد است. و این نشان دهنده نادرستی سخن کسی است که آیه: وَلَا الضَّالِّينَ را- آن گونه که پیشتر بیان کردیم- تأویل و ادعا کرده است که نسبت دادن خداوند، گمراهی را به خود گمراهان نصارا، دلیل بر صحت چیزی است که اندیشمندان گفته‌اند: در کارهای خلق، خود خداوند سبب صدور افعال از آنها می باشد. به علاوه خداوند در آیات بسیاری از قرآن، تصریح کرده است که خود، گمراه کننده و هدایت کننده است. از جمله در آیه ۲۳ سوره جاثیه: أَمْ أَرَأَيْتَ مَنِ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ وَأَضَلَّهُ اللَّهُ عَلَىٰ عِلْمٍ وَ خَتَمَ عَلَىٰ سَمْعِهِ وَ قَلْبِهِ وَ جَعَلَ عَلَىٰ بَصِيرَتِهِ غِشَاوَةً فَمَنْ يَهْدِيهِ مِنْ بَعْدِ اللَّهِ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ، «ای رسول، آیا می نگری آن را که هوای نفسش را خدای خود ساخته و خداوند با اتمام حجت او را گمراه کرده و بر گوش و دلش مهر نهاده و چشمش را پرده ضلالت پوشانده؟ پس چه کسی بعد از خداوند او را هدایت خواهد کرد، آیا این معنا را به یاد نمی آورید؟» چنان که گفتیم در این آیه خداوند خبر داده است که خود گمراه کننده و هدایت کننده است نه دیگران. اما چنان که در اول کتاب یادآوری کردیم: قرآن به زبان عرب نازل شده و رسم عربها این است که فعل را به کسی نسبت می دهند که از او سر زده، اگرچه مسبب آن فعل، غیر آن شخص باشد. گاهی هم به مسبب آن فعل نسبت داده می شود، اگرچه انجام دهنده فعل، غیر آن مسبب باشد.

بنابراین، فعلی را که بنده کسب می کند و خداوند بدان وجود خارجی می دهد، می توان به کسب کننده یعنی بنده نسبت داد، به لحاظ قوه و استعداد و اختیاری که دارد.

نیز جایز است به خداوند نسبت داده شود، به لحاظ این که او وجود خارجی به آن داده و

(۱)- یونس / ۲۲.

شيوه های تفسیری قرآن، ص: ۴۵۷

با تدبیر خود آن را ایجاد فرموده است. «۱»

به علاوه این مسأله را طبری در جای دیگر از سوره فاتحه الكتاب در آیه: إِيَّاكَ نَسْتَعِينُ توضیح داده است. وی به مخالفت با قدریه پرداخته و بعضی از سخنانش چنین است: این که خداوند به بندگانش دستور داده است که بگویند: «تو را عبادت می کنیم و از تو کمک می خواهیم» یعنی از خدا در عبادات کمک بخواهند، نخستین دلیل بر فساد قول به تفویض از سوی قدریه است که محال می دانند خداوند یکی از بندگانش را به عملی دستور دهد یا کاری را بر او واجب کند، مگر بعد از آن که خودش او را نسبت به انجام یا ترک آن کمک کند و اگر در سوره حمد مطلب از این قرار باشد، درخواست کمک از خداوند در عبادت و اطاعت بیهوده خواهد بود، زیرا به گفته آنها وقتی خداوند امر و نهی و تکلیف کند، کمک بر آن هم بر او واجب است، خواه بنده درخواست کمک بکند، خواه نکند. بنابراین اگر خداوند ترک کمک کند، ظلم کرده است. پس، وقتی بنده می گوید: تو را عبادت می کنم و از تو کمک می خواهیم، از خدا می خواهد که به او ظلم نکند. «۲»

در این جا به همین نمونه‌ها از وضعیت قدریه در فهم نصوص قرآن و احتجاج طبری با آنها اکتفا می کنیم و اینک به گروه دیگری می پردازیم:

ج- گروه دیگر جهمیّه هستند که طبری با نظر آنها درباره ایمان مخالفت می کند، چنان که در تفسیر آیه ۷ سوره بقره و ما هم

بِمُؤْمِنِينَ می‌گوید: ... این آیه دلیل روشنی بر بطلان دیدگاه این گروه است که می‌گویند: ایمان، فقط تصدیق گفتاری است، زیرا خدا درباره منافقان می‌فرماید: آنان با زبانهایشان می‌گفتند: به خدا و روز قیامت ایمان داریم، و آن‌گاه از آنها نفی ایمان کرده، زیرا اعتقاد آنها گفتار قبلی‌شان را تصدیق نکرده است. «۳»

د- یکی دیگر از گروه‌های دینی که طبری به آنها اعتراض دارد، صوفیان هستند.

وی با صوفیان در مورد برداشت آنها از صفت توکل مخالفت کرده، چنین می‌گوید: در آیه

(۱)- همان مأخذ، ج ۱، ص ۶۱.

(۲)- همان مأخذ، ج ۱، ص ۵۳-۵۴ و ۹۱.

(۳)- همان مأخذ، ج ۱، ص ۵۳-۵۴ و ۹۱.

شيوه های تفسیری قرآن، ص: ۴۵۸

۲۹ سوره نساء خداوند متعال از دروغ‌گویی صوفیان نادان که پرداختن به کارهای بازرگانی و صنعتی را برای طلب معاش و کسب روزی منکر هستند، برده برمی‌دارد، و چنین می‌فرماید: يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِنْكُمْ ... «۱»، «ای مؤمنان مال یکدیگر را به باطل نخورید، مگر آن‌که داد و ستدی از روی رضا و رغبت کرده باشید ...»

ما نمی‌توانیم طبری را در شمار یکی از این فرقه‌ها که خود، آنها را از بدعت گزاران می‌داند، بشماریم و او نه قدری، نه جهمی، نه از صوفیه و نه از خوارج است، بلکه او یکی از اهل سنت است که آیات قرآنی مربوط به افعال و صفات خداوند را برطبق آنچه از روایات منقول از پیامبر صلی الله علیه و اله و یارانش می‌فهمد، تفسیر می‌کند.

ه- اکنون باید دید که طبری درباره افعال و صفات خداوند چه می‌گوید:

در گذشته ثابت کردیم که معنای جملاتی از قبیل سخن خداوند: لِيُبْتَلِيَ اللَّهُ، «تا خداوند بیازماید» و لِيَعْلَمَ اللَّهُ «۲»، «تا خداوند بداند» و مانند اینها، اگرچه به ظاهر این دو صفت را به خدا نسبت می‌دهند، اما مراد از آن، اولیای خدا و اهل طاعت او می‌باشند و معنای آیه این می‌شود: تا اولیای خدا و اهل طاعت او از شک و بیماریهایی که در دل‌هایشان دارید آگاه شوند و شما را بشناسند که آیا اهل اخلاص و یقین هستید یا نه، و نیز اعتقاد شما را به خدا و پیامبر صلی الله علیه و اله و مؤمنان، بیازمایند که آیا آنان را دوست دارید و یا دشمن؟ «۳»

در رساله رویت خداوند، طبری را می‌بینیم که با قاطعیت و صراحت، اندیشه خود را اظهار می‌کند و مانند معتزله آرای خود را در لفافه تأویلات عقلی نمی‌پیچد. در تفسیر آیه رویت به منظور اثبات عقیده خود، روایاتی را نقل می‌کند و می‌گوید ... از مجاهد در آیه: إِلَى رَبِّهَا نَاطِرَةٌ (ترجمه کامل آیه چند سطر بعد) نقل شده که گفته است: یعنی آنها منتظر ثواب از سوی پروردگارشان می‌باشند.

(۱)- همان مأخذ، ج ۵، ص ۲۱.

(۲)- آل عمران/ ۱۴۰.

(۳)- تفسیر طبری، ج ۴، ص ۹۵.

شيوه های تفسیری قرآن، ص: ۴۵۹

مجاهد از ابن عمر نقل می‌کند که گفته است: فروترین درجه اهل بهشت برای کسی است که هرگاه به قلمرو خویش و ناز و نعمتها و خدمتکارانی که خدا به او داده مسافت هزار سال راه را در نظر بگیرد، دورترین نقطه‌اش را مانند نزدیکترینش می‌بیند. و بالاترین

مقام اهل بهشت برای کسی است که صبح و شام به سوی خدای متعال نظر کند. عطیه عوفی در سخن خداوند: «وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ * إِلَىٰ رَبِّهَا نَاطِرَةٌ» (۱)، «در آن روز رخسار گروهی از مردم، از شادی برافروخته و نورانی است و جلال حق را مشاهده می‌کنند» می‌گوید: یعنی، این گروه به خدا توجه می‌کنند، اما دیدگان‌شان احاطه به عظمت و جلال الهی را ندارد، ولی بصیرت خداوند بر آنها احاطه دارد و همین است معنای: لا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ، «چشمها او را نمی‌بینند، ولی او چشمها را در می‌یابد» آن‌گاه طبری می‌گوید: نزدیکترین نظریه به حقیقت، نزد ما، نظریه کسی است که ما آن را از حسن و عکرمه در متن تفسیر نقل کردیم، یعنی این وجوه به خالق خود می‌نگرد و به همین معنا، خبری از پیامبر اکرم صلی الله علیه و اله رسیده است. ثویر از ابن عمر نقل کرده است که پیامبر صلی الله علیه و اله فرمود: پایین‌ترین درجه اهل بهشت برای کسی است که در ما یمملک خود مسافت دو هزار سال راه را می‌بیند، و الا مقام‌ترین آنها کسی است که هر روز دو مرتبه به خداوند نظر می‌کند، و آن‌گاه این آیه را تلاوت کرد: «وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ * إِلَىٰ رَبِّهَا نَاطِرَةٌ» (۲) با توجه به آنچه گفته شد، برای ما روشن گردید که چگونه تفسیر به رأی در به دست آوردن معانی آیات قرآنی، هوا و هوس را حاکم می‌کند و این چیزی است که در تاریخ تفسیر به عنوان تأویل شناخته شده است. به همین دلیل طبری به چاره‌جویی دیگری متوسل شده است که ما در بحثهای آینده به شرح آن می‌پردازیم.

(۱) - قیامت / ۲۲ - ۲۳.

(۲) - همان مأخذ، ج ۲۹، ص ۱۲۰.

شيوه های تفسیری قرآن، ص: ۴۶۰

۵- دیدگاه طبری در تفسیر به ظاهر لفظ

می‌توان نظریه طبری درباره تفسیر متن قرآن برحسب ظاهر لفظ را به چند امر مستند دانست. به گمان ما یکی از این امور، همنشینی طولانی او با استادش داوود بن علی اصفهانی، صاحب مذهب ظاهری است. طبری هرچند برحسب روایات تاریخی در مسائل فقهی با استادش مخالف بود، اما این امر مانع آن نشد که در تفسیر آیات قرآن، روش او را برنگزیند و تحت تأثیر او قرار نگیرد. همچنین می‌توانیم در تمایل طبری به تفسیر ظاهری، بازتاب حرکتی را مشاهده کنیم که با به خدمت گرفتن عقل در جستجوی معانی قرآن، به گمراهی دچار شده است.

اکنون به نمونه‌هایی می‌پردازیم. که طبری به کارگیری ناروای عقل را در تفسیر قرآن رد کرده و توجه به معنای معمولی نزدیک به لفظ را پسندیده است:

الف- طبری در جایی که برای هیچ‌یک از دو نظریه تأویل و تفسیر ظاهری، مرجحی نباشد، معنای ظاهر را ترجیح می‌دهد و تفسیر مبتنی بر تأویل را رد می‌کند.

چنان که در تفسیر آیه: كَذَلِكَ يُرِيهِمُ اللَّهُ أَعْمَالَهُمْ حَسَرَاتٍ عَلَيْهِمْ (۱)، «این گونه خداوند کردار زشت جاهلانه آنها را مایه حسرت و پشیمانی آنان گرداند.» از اسباط چنین نقل می‌کند: «به گمان سدی، بهشت برای گنهکاران نموده می‌شود؛ پس به بهشت و خانه هایشان که در آن قرار دارد نگاه می‌کنند و با خود می‌گویند اگر اطاعت خدا می‌کردند، به این نعمتها دست می‌یافتند و لذا به آنان گفته می‌شود: اگر از خدا فرمان‌برداری می‌کردید این خانه‌ها جای شما بود؛ سپس آن خانه‌ها میان مؤمنان تقسیم می‌شود و آنها وارثان گنهکاران می‌شوند و در این هنگام گنهکاران از کارهای گذشته خود پشیمان می‌شوند.»

آن‌گاه طبری می‌گوید شایسته‌تر برای تفسیر آیه، همان چیزی است که ظاهر لفظ آن را می‌فهماند، نه آنچه باطن آن احتمال می‌دهد، در حالی که هیچ دلیلی بر این که معنای آیه همین ظاهر باشد، نیست. و آنچه از سدی نقل شد اگرچه احتمال می‌رود، اما احتمال بعیدی است و دلیلی از خارج هم وجود ندارد که حجت قطعی بر این معنا باشد

(۱) - بقره / ۱۶۷.

شيوه های تفسیری قرآن، ص: ۴۶۱

و ظاهر آیه هم دلالت بر آن ندارد و وقتی که امر چنین است، پس ظاهر قرآن حمل بر باطن و تأویل آن نمی‌شود. «۱»
 ب- طبری با مجاهد به نزاع برخاسته و تفسیر او را رد می‌کند، زیرا برخلاف ظاهر متن قرآن است و نیز مستند به حجّتی که مرجّح آن باشد نیست. چنان که در معنای آیه: «فَقُلْنَا لَهُمْ كُونُوا قِرَدَةً خَاسِئِينَ»، «پس به آنها گفتیم به صورت بوزینگانی طردشده درآید.» «۲» طبری از ابن نجیح از مجاهد نقل می‌کند که می‌گوید: دل‌های آنها مسخ شد نه این که خودشان به صورت بوزینگان درآمده باشند و این مثلی است که خداوند درباره آنان زده است، چنان که درباره علمای یهود می‌گوید: «كَمَثَلِ الْحِمَارِ يَحْمِلُ أَثْرًا، «عالمان تورات که به علم خود عمل نمی‌کنند به الاغی مانند که بر پشت خود کتاب بار دارد» «۳». اما این نظریه مجاهد با ظاهر آنچه کتاب خدا بر آن دلالت می‌کند مخالف است، زیرا خداوند خبر داده است که «بعضی از آنها را به صورت بوزینگان و خوکان درآورد و آنان پرستش طاغوت کردند» «۴» چنان که درباره آنها خبر داده است که به پیامبرشان گفتند: خدا را آشکارا به ما بنمایان و آن‌گاه که چنین گفتند، پروردگارشان آنها را هلاک ساخت و آنها گوساله را پرستیدند و برای قبولی توبه‌شان آنان را امر به کشتار خودشان کرد و به آنها دستور داد که وارد زمین مقدس شوند و آنها به پیامبرشان گفتند: تو با پروردگارت بروید و ما در این جا می‌نشینیم. پس خداوند به سرگردانی در بیابان مبتلاشان کرد.

بنابراین، در تأویل این آیات دو نظریه خواهد بود:

- ۱- بعضی گفته‌اند: خداوند آنها را مسخ نکرده، بلکه این سخن را به عنوان مثل گفته است و حال آن که در قرآن خبر داده است که آنها را به صورت بوزینگان و خوکان درآورد.
- ۲- بعضی دیگر گفته‌اند: آنچه خداوند درباره بنی اسرائیل خبر داده، مخالفت‌های آنها با پیامبرانشان بوده و نیز کیفرها و بدبختی‌هایی که بر آنها وارد ساخته است.

(۱) - همان مأخذ، ج ۲، ص ۴۴-۴۵.

(۲) - بقره / ۶۵.

(۳) - جمعه / ۵.

(۴) - مائده / ۶۰.

شيوه های تفسیری قرآن، ص: ۴۶۲

حال اگر کسی یکی از این دو نظریه را بپذیرد و دیگری را رد کند باید دلیل داشته باشد از قبیل خبر مشهور یا روایت صحیح. به‌علاوه، نظریه مجاهد، مخالف اجماع است و اجماع حجّتی می‌باشد که خطا و کذب در آن روا نیست و اجماع بر خطا شمردن یک قول در فساد آن، کافی است.

ج- در جایی که روایت و اجماعی نباشد، معیار طبری در تفسیر لفظی و ظاهری قرآن، لغت است و از هر لغت، معنای مشهور و نزدیک و روشنش را می‌گیرد نه معنای دور و پنهانش را. به عبارت دیگر: دلالت ظاهر لفظ را برمی‌گزیند، چنان که در فعل «و

رابطوا» می‌گوید: معنایش این است که مراقب دشمنان خود و دشمنان دینتان یعنی مشرکان باشید و رأی من این است که رباط از «ارتباط الخیل للعدو» می‌آید یعنی آمادگی اسبان در مقابل دشمنان، چنان‌که دشمنان مسلمانها، حيله‌هایشان را بر ضد آنها آماده کرده بودند و آن‌گاه این لفظ برای کلّ مرزنشینانی که به دفع شرّ دشمن از مسلمانان می‌پردازند به کار برده شد، خواه با اسبهایی که آنها را آماده کنند و خواه پیاده و بدون مرکب باشند. این که در معنای «رابطوا» گفتیم یعنی در مقابل دشمنان خود و دشمنان دینتان آمادگی داشته باشید، به این دلیل است که معنای مشهور رباط همین است و معمولاً سخن به معنای مشهور توجه پیدا می‌کند، نه به معنای مخفی؛ مگر این که دلیلی از قرآن یا روایتی از پیامبر صلی الله علیه و اله یا اجماعی از مفسران باشد بر این که لفظی بر معنای پوشیده‌اش حمل شود. «۱»

با توجه به آنچه بیان کردیم به مهارت علمی طبری پی می‌بریم که در تفسیر قرآن، معنای ظاهر لفظ را بر تفسیر و تأویل باطن ترجیح می‌دهد و در ضمن متوجه می‌شویم که روح لطیف او با ظرافت و سادگی سخن سازگار است و از تکلف و پیچیدگی، تنفر دارد و می‌توان گفت: اندیشه تفسیری ظاهری طبری، بر شیوه نفسی و علمی استوار است. اکنون به روش تحقیق طبری در لغت می‌پردازیم:

(۱) - همان مأخذ، ج ۴، ص ۱۴۹.

شیوه های تفسیری قرآن، ص: ۴۶۳

۶- ابزار لغوی

می‌دانیم که این ابزار لغوی را برای اولین بار، ابن عباس پدر علم تفسیر از قرن نخستین هجری در شیوه تفسیر قرآن به کار گرفت و کسانی که در این علم تخصص پیدا کردند عبارت بودند از: فراء و ابو عبیده و زجاج که ما در گذشته روش تفسیری آنها را باز گفتیم. بسیاری از آنها پیش از دوران طبری می‌زیسته‌اند و میراث آنان در تفسیر لغوی در دسترس طبری بوده است و همان‌طور که روایات تفسیری در اختیار طبری بوده، میراث تفسیر لغوی نیز در دسترس او قرار داشته است. طبیعی است که زمینه تفسیر لغوی، متونی هستند که بندگان خدا راه دستیابی به تفسیر آن را دارند، زیرا عواملی در اختیار آنها می‌باشد که برای رسیدن به این هدف به آنان کمک می‌کند. و می‌دانیم که طبری در دانش تفسیر، شایستگی آن را داشت که برای تفسیر قرآن، تفسیر لغوی را ارائه دهد. او می‌توانست برای شناخت معانی الفاظ قرآن به آثار و اشعار عرب رجوع کند. اکنون به نمونه‌هایی در زیر اشاره می‌کنیم:

الف- طبری در معنای لفظ «تأویل» در آیه: «وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ» به شعر عرب استشهاد می‌کند و می‌گوید: تأویل در سخن عرب به معنای تفسیر و بازگشت و سرانجام است و بعضی از ناقلان، شعر اعیان را چنین خوانده‌اند:

علی انّها كانت تأوّل حبهاتأوّل ربعی السّدقاب فاصحبا «سرانجام دوستی آن زن در قلب او مانند بچه شترهایی است که بزرگ و صاحب بچه شده باشند.» اصل آن از «آل الشیء الی کذا و یؤول اولاً» است، یعنی آن چیز تغییر حالت داد و به سویش، بازگشت. «و اوّلته انا»، یعنی چیز یا کسی را به آن حالت یا به سوی آن بازگردانیدم. بعضی گفته‌اند: معنای سخن خداوند: «وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا» «۱» احسن جزاء است، زیرا جزا و پاداش، چیزی است که بازگشت کارهای مردم، به آن است.

(۱) - این عبارت در آخر دو آیه ذکر شده است:

الف- نساء / ۵۹: یا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا ... ب- بنی اسراء / ۳۵: وَ أَوْفُوا الْكَيْلَ ...

شیوه های تفسیری قرآن، ص: ۴۶۴

مراد از «تأول حَبْها» شرح دوستی و بازگشت آن می‌باشد و منظور شاعر این است که حَبّ محبوبه در دل حبیب، نخست اندک بوده و سپس رو به افزایش نهاده و پیوسته گسترش یافته تا ثابت و قدیمی شده است، مانند شتر بچه‌ای که پیوسته رشد یافته، تا بزرگ شده و مانند مادرش صاحب بچه‌ای شده است. «۱»

برخی شعر اعشی را چنین خوانده‌اند:

علی آنها کانت توابع حَبْها توالی ربعی السَّقاب فاصحبا «۲» «پیامدهای دوستی او مانند پیامدهای ... می‌باشد.»

ب- طبری معنای واژه صلاة را در شعر جاهلی و نیز رابطه معنای جاهلی آن را با معنای اسلامی‌اش دنبال می‌کند و چنین می‌گوید:
... صلاة در سخن عرب به معنای دعاست چنان که اعشی گفته است:

لها حارس لا- یرح الدَّهر بیتهاو ان ذبحت صلی علیها و زمزما «برای او (محبوبه) نگهبانی است که همیشه خانه‌اش را پاسداری می‌کند و اگر روزی کشته شود، نگهبان برایش دعا و بر حالش ناله می‌کند.» منظور از صلاة در این جا، دعاست. و همانند این شعر:

و قابلها الریح فی دنهاو صلی علی دنها و ارتسم «در هنگام زمزمه‌اش باد با وی روبه‌رو می‌شود و بر زمزمه‌اش دعا و وی را همراهی می‌کند.»

به نظر من، دلیل این که نماز واجب را صلاة گفته‌اند این است که نماز گزار با درخواستی که از پروردگارش می‌کند، حاجت خود را که همان پاداش عملش می‌باشد درخواست می‌کند، چنان که دعاکننده با سؤال از پروردگار خود، بر آوردن نیازها و

(۱)- داخل پرانتز از لسان العرب، ماده اول گرفته شده است.

(۲)- تفسیر طبری، ج ۳، ص ۱۸۴؛ درباره این شعر وجوه مختلفی آمده، سوره آل عمران به منبعی که داده شده می‌توان مراجعه کرد.
شيوه های تفسیری قرآن، ص: ۴۶۵
درخواستهای خود را طلب می‌کند. «۱»

ح- طبری در قبال دانشمندان عرب موضع ثابتی را فرمایش گرفته است، زیرا وقتی که یکی از اهل لغت مانند ابو عبیده، تمام همت خود را به تفسیر لغوی مصروف می‌دارد و فرد دیگری از این دانشمندان مثل فراء تفسیر لغوی را بر تفسیر روایی ترجیح می‌دهد؛ طبری هم تفسیر روایی را در درجه اول قرار می‌دهد. ما در این جا به جدال طبری با یکی از لغت‌شناسان که گویا فراء در کتاب معانی‌اش آورده، اکتفا می‌کنیم:

لغو، به معنای باطل است و به کلمه لغو، لاغیه گفته‌اند، چنان که به صاحب زره، دارع و به صاحب اسب، فارس و به گوینده شعر، شاعر می‌گویند، همان گونه که خطیبه شاعر گفته است:

اغرتنی و زعمت انک لابن بالصیف تامر «مرا فریب دادی و گمان کردم که تو در تابستان صاحب شیر و دارای خرما هستی.»

لابن: صاحب شیر و تامر: صاحب خرما.

بعضی از دانشمندان نحوی اهل کوفه گمان کرده‌اند که معنای لا تَسْمَعُ فِيهَا لاغِيَةً این است که در بهشت سوگند دروغی شنیده نمی‌شود و به این سبب لاغیه گفته شده است.

این نظریه در صورتی درست بود که مفسران از صحابه و تابعین برخلافش، اجماع نمی‌کردند، زیرا برای هیچ کس جایز نیست که برخلاف اجماع آنها سخن بگوید. «۲»

طبری با این سخن خویش محدوده روا بودن تفسیر را مشخص می‌کند و در جایی که روایت و نقلی باشد، تفسیر به لغت را روا نمی‌داند.

د- طبری چنان که در تفسیرهای روایی اجماع را برتری می‌دهد و آن را ملاک قبولی روایات می‌داند، در زمینه لغت نیز اجماع را شرط می‌داند و در مقدمه تفسیرش این اجماع را تفصیل داده و گفته است: شایسته است که لفظ به همان معنایی تفسیر شود

(۱)- همان مأخذ، ج ۱، ص ۸۰-۸۱.

(۲)- همان مأخذ، ج ۳۰، ص ۱۰۴.

شيوه های تفسیری قرآن، ص: ۴۶۶

که هنگام نزول قرآن به آن معنا بوده است. به تعبیر دیگر، طبری لازم می‌داند که الفاظ قرآنی به همان معنایی تفسیر شود که عربها آنها را در شعر یا نثر به کار می‌برند و تأکید می‌کند که طریقه کاربرد لفظ در عبارت همان روشی باشد که عربها با آن مأنوس هستند.

منظور این است که وی در صورتی تفسیر لغوی را صحیح می‌داند که شرط اجماع در آن کامل باشد و مقصود از اجماع آن است که عرب با معنای لفظ آشنایی داشته باشد و آن را در سخن به کار گیرد و نیز لفظ همان معنایی را بدهد که میان آنها معروف و استعمالش در سخنانشان مشهور باشد. اکنون به مثالی در این باره می‌پردازیم:

بعضی از لغت‌شناسان اهل بصره گمان کرده‌اند که کلمه «الذی» در سخن خداوند: *مَثَلُهُمْ كَمَثَلِ الذِّی اسْتَوْقَدَ نَارًا* «۱»، «وضع منافقان مانند حالت کسانی است که آتش برافروخته‌اند»، به معنای «الذین است»، مثل: *وَ الذِّی جَاءَ بِالصِّدْقِ وَ صَدَّقَ بِهِ اُولَیْكَ هُمُ الْمُتَّقُونَ* «۲»، «کسانی که سخن صدق بیاورند و آنان که آن را بپذیرند آنها پرهیزگارانند» و همانند این سخن شاعر:

فَاِنَّ الذِّی حانت بفلج دماؤهم هم القوم کلّ القوم یا امّ خالد «قومی که خونشان در راه بصره به یمامه ریخته شد، آنها قومی عظیم هستند، ای امّ خالد!» «۳»

طبری می‌گوید: قول حق همان قول اول است که دلیل آن را بیان کردیم «۴» و کسی که این حرف را زده از تفاوتی که میان «الذی» در دو آیه و «الذی» در شعر وجود دارد، غفلت کرده است، زیرا در *وَ الذِّی جَاءَ بِالصِّدْقِ* دلیل بر این که مراد، جمع است، قسمت آخر آیه: *اُولَیْكَ هُمُ الْمُتَّقُونَ* می‌باشد و در شعر نیز کلمه «دماؤهم» دلیل است،

(۱)- بقره/ ۱۷.

(۲)- زمر/ ۳۳.

(۳)- فلج: راه میان بصره و یمامه است و منظور از مصراع دوم این است که این گروه دیه و قصاص ندارند.

البیان و التبیین، ج ۴، پاورقی، ص ۵۵. م.

(۴)- در تفسیر طبری چند سطر قبل گفته است: مراد به کلمه مثل معنای مفرد است نه جمع، زیرا وضع گروه منافق را به یک نفر تشبیه کرده است که آتش افروخته باشد.

شيوه های تفسیری قرآن، ص: ۴۶۷

اما این دلیل در جمله *الذِّی اسْتَوْقَدَ نَارًا* وجود ندارد و جمله *ذَهَبَ اللّهُ بِنُورِهِمْ وَ تَرَكَهُمْ فِي ظُلُمَاتٍ* نیز بر این امر دلالت نمی‌کند. این است تفاوتی که میان «الذی» در آیه:

كَمَثَلِ الذِّی اسْتَوْقَدَ نَارًا وجود دارد و سایر دلایلی که بر جمع بودن معنای *الذی* در این آیه آورده‌اند. برای هیچ کس روا نیست کلمه‌ای را که عربها به‌طور غالب در معنایی به کار می‌برند، به معنای دیگری به کار برد، مگر با دلیل معتبری که پذیرفتنش ناگزیر باشد. «۱»

ه- با توجه به آنچه گفته شد طبری را می‌بینیم که به نقد از بحث‌های لغوی ابو عبیده پرداخته و نظر وی را درباره تفسیر لغوی دو کلمه رحمن و رحیم تخطئه کرده و آن را برخلاف اجماع لغوی دانسته است. همچنان که برخلاف اجماع مفسران روایی نیز هست و آن‌گاه می‌گوید: نیز یکی از افراد که شناخت وی نسبت به تأویلات نقل شده از مفسران روایی ضعیف و اطلاعش نسبت به گفته‌های گذشتگان از مفسران اندک است گمان کرده که معنای مجازی «الرَّحْمَنُ» صاحب رحمت و معنای مجازی «الرَّحِيمُ» رحم‌کننده می‌باشد؛ و سپس گفته است: گاهی این دو کلمه را مشتق از یک ماده و هر دو را به یک معنا می‌دانند و این از باب وسعت نظری است که دانشمندان علم لغت دارند چنان‌که می‌گویند: ندمان و ندیم هر دو به یک معناست و سپس به شعر برج بن مهرطائی استشهاد کرده است:

و ندمان یزید الکأس طیباسقیت و قد تغوّرت النّجوم «از دست همنشینی که وجودش، به خوشی جام شراب می‌افزاید، شراب نوشیدم در بامدادی که ستارگان رو به افول بودند.»

نیز به ابیاتی دیگر نظیر همین بیت درباره دو کلمه ندیم و ندمان استشهاد کرده است.

بنابراین شخص نامبرده با گفته خود که «الرَّحْمَنُ» صاحب رحمت و «الرَّحِيمُ» رحم‌کننده است، بین معنای این دو کلمه از لحاظ تأویل فرق گذاشته، اگرچه بیان درست تأویل در معنای این دو را رها کرده است. آن‌گاه وی این مطلب را به دو کلمه که به یک

(۱) - تفسیر طبری، ج ۱، ص ۱۴۱، سوره بقره ذیل آیه ۱۷.

شيوه های تفسیری قرآن، ص: ۴۶۸

معنا می‌آیند: ندمان و ندیم مثل زده و سپس، به کلمه‌ای که آن را به دو معنا قرار داده، بازگشته و آن را برای چیزی که با اختلاف الفاظ به یک معنا می‌باشد، مثال قرار داده است. شکی نیست که صاحب رحمت کسی است که رحمت برایش ثابت است و صحیح است که برای او این صفت وجود داشته باشد ولی راحم یعنی کسی که رحم خواهد کرد یا رحم کرده است، خواه این که این صفت از او زایل شده یا همچنان این صفت را دارا باشد. در این صورت، این کلمه نشان نمی‌دهد که رحمت برای او صفت باشد، در حالی که اگر او را به صاحب رحمت توصیف می‌کنیم، نشان‌دهنده این معنا هست.

پس چگونه می‌توان در معنای رحمن و رحیم گفت: این دو کلمه از یک لفظ اشتقاق یافته و با اختلاف الفاظ دارای یک معنا هستند؟

أما وقتی که نظریه‌ای بر اصل استواری متکی نباشد، عیب آن روشن است. «۱»

و- طبری اشتباه دانشمندان عرب را در معنای واژه «سواء» و استعمال آن را در عبارات عربی و نیز خطای در روش را که معلول اشتباه لغوی آنها می‌باشد، چنان مورد انتقاد قرار داده است که گویی این گفته آنها خلاف اجماع لغوی می‌باشد. از باب مثال در آیه: لَيْسُوا سَوَاءً مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ أُمَّةٌ قَائِمَةٌ يَتْلُونَ آيَاتِ اللَّهِ آنَاءَ اللَّيْلِ «۲»، «همه اهل کتاب یکسان نیستند، گروهی از آنها در دل شب به تلاوت آیات خدا و نماز و طاعت حق مشغولند»، از آنها انتقاد کرده، می‌گوید: ... گروهی از نحوین کوفه و بصره و پیشتازان در فن چنین پنداشته‌اند که ما بعد «سواء» یعنی: اُمَّةٌ قَائِمَةٌ، ترجمه و تفسیر آن است و معنایش این است: از اهل کتاب گروهی که در دل شب به تلاوت آیات برمی‌خیزند با گروه دیگر که کافرند یکسان نیستند و اینها گمان کرده‌اند که در آیه، و اخیری کافرة حذف و به ذکر گروه اول که اُمَّةٌ قَائِمَةٌ می‌باشد اکتفا شده است، و برای این مطلب به شعر ابو ذؤیب مثل زده‌اند:

عصيت اليها القلب اني لامرھاسمیع فما ادری ارشد طلابها

(۱) - همان مأخذ، ج ۱، ص ۴۴.

(۲) - آل عمران/ ۱۱۳.

شيوه های تفسیری قرآن، ص: ۴۶۹

«دل خودم را متوجه او کردم و فرمانش را می‌شنوم، با این که نمی‌دانم فرمانش راهنمایی است یا گمراهی.» در این جا به جمله «ارشاد» اکتفا کرده و ام غیر رشد را نیاورده است.

شاعر دیگر نیز چنین گوید:

ازال فلا- ادری اهمّ همته و ذوالهمّ قدما خاشع متضائل «همواره، نمی‌دانم که آیا غمی است که در آن فرورفتم و کسی که از پیش دارای غم باشد، شکسته‌حال و حقیر است.»

باید دانست اگرچه این گروه از نحویین در این دو شعر، حذفی در تقدیر گرفته‌اند، اما در حال اختیار جایز نمی‌دانند که گفته شود: سواء اقامت ام قعدت، و نیز جمله: سواء اقامت حتّی یقول ام قعدت از نظر آنها خطاست، بلکه حذف جمله دوم را تنها در صورتی روا می‌دانند که با یک جمله، معنا کامل شود نظیر ما ابالی یا ما ادری که می‌گویند: ما ابالی و منظورشان ما ابالی اقامت ام قعدت می‌باشد، چون فعل ما ابالی به یک جمله اکتفا می‌کند و همچنین است فعل: ما ادری، اما در کلمه «سواء» این را جایز نمی‌دانند، زیرا جمله، ناقص می‌ماند.

بنابراین، در توجیه آیه: وَ لَیْسُوا سَوَاءً مِّنْ أَهْلِ الْكِتَابِ أُمَّةٌ قَائِمَةٌ ... لغویون از آنچه در ادبیات عرب انجام می‌دهند غفلت کرده‌اند، زیرا در این جمله چیزی را محذوف دانسته‌اند که در آن جا با کلمه سواء جایز نمی‌دانند، و در تأویل آیه به خطا رفته‌اند. از این رو، سواء در آیه به معنای تمام و کافی می‌باشد، نه به معنایی که آنها تفسیر کرده‌اند چنان که از ایشان نقل کردیم. «۱»

ز- از بحثهای مهم طبری در تفسیر لغوی قرآن، بحث وی در مورد واژه‌های متضاد است و ما در گذشته، از کوششهای ابو عبیده در این زمینه یاد کردیم و طبری که در تفسیر لغوی قرآن تحقیق می‌کند، از این مطلب که در اختلاف معنای بسیار مهم است، غفلت نورزیده است. از این رو در تفسیر الَّذِينَ يَطُّنُونَ بحث لغوی را پیش گرفته و از

(۱) - همان مأخذ، ج ۴، ص ۳۴-۳۵.

شيوه های تفسیری قرآن، ص: ۴۷۰

آن پاسخ داده و چنین گفته است: اگر کسی اشکال کند که چگونه خداوند درباره کسانی که آنان را به خشوع در اطاعت خود توصیف کرده، خبر داده است که آنها گمان به ملاقات پروردگارشان دارند، در صورتی که گمان، شک است و شک کننده در ملاقات خداوند از دیدگاه شما کافر به خداست. شيوه های تفسیری قرآن ۴۷۰-۶ - ابزار لغوی ص: ۴۶۳

پاسخ می‌گوییم: عرب گاهی از یقین و شک به ظن تعبیر می‌کند، چنان که گاهی از ظلمت (تاریکی) و ضیاء (روشنایی) به سدفه و از مغیث و مستغیث به صارخ تعبیر می‌کنند و از این قبیل است اسامی که به معنای خود و ضدش می‌آورند و از مواردی که ظن به معنای یقین آمده این سخن شاعر، درید بن صمه است:

فقلت لهم ظنّوا بالفی مدجج سراتهم بالفارسی المسرد «به آنها گفتم منتظر دو هزار مبارز تا دندان مسلح باشید، که فرماندهانشان زره قهر پوشیده‌اند.»

مراد این است که به آنها گفته شده است: یقین داشته باشید که دو هزار مسلح پیش شما می‌آیند. و از آن جمله، شعر عمیره بن طارق است:

بأن یعتزوا قومی و اقعده فیکم و اجعل منّی الظنّ غیبا مرجما در این جا نیز «ظن» به معنای یقین است. مقصود این است که یقین خودم را به حدس و گمان مبدل سازم.

گواه شعری و غیر آن، در سخن عرب، به این که ظنّ به معنای یقین آمده، از شمار بیرون است. «۱»

ح- طبری هرگز تمام آنچه را که درباره الفاظ متضادّ گفته شده، نمی پذیرد و بدین سبب، بحث درباره تضادّ الفاظ از مسائل خلاف انگیز و مسأله دار می باشد و در بیشتر موارد، مفید ظن است. این مشاجره را طبری با ابو عبیده داشته که در مطرح کردن این موضوع از وی جلوتر بوده است. از جمله گفتگوهای او با ابو عبیده این است:

یکی از لغت شناسان عرب «وراء» را از اضداد گرفته و خیال کرده است که هم به

(۱)- همان مأخذ، ج ۱، ص ۲۰۶-۲۰۷.

شیوه های تفسیری قرآن، ص: ۴۷۱

معنای «پیش روی» و هم به معنای «پشت سر» به کار می رود و به این گفته شاعر استشهاد کرده است:

ا یرجو بنو مروان سمعی و طاعتی و قومی تمیم و الفلاة ورائیا «آیا بنی مروان از من امید شنیدن و اطاعت دارند و حال آن که قوم من تمیم و بیابانها پیش رویم می باشند.»

«وراء» به معنای «امام» گرفته شده و حال آن که در این معنا از احتمال درست غفلت شده است. برای چیزی که پیش روی تو است می گویی «هو ورائی». زیرا تو پشت سر او هستی. پس او را می بینی، چنان که او تو را می بیند، پس وقتی که او، تو را ببیند، گویی پشت سر تو قرار دارد و تو جلو روی او هستی. امّا بعضی از عرب زبانان اهل کوفه، جایز نمی دانند، به کسی که پیش روی کسی است گفته شود «هو ورائی» و نه برای کسی که پشت سر است گفته شود «هو امامی». و همین شخص می گوید: امّا این امر درباره زمانها و روزها جایز است، مثل «وراءك برد شدید و بین یدیک حرّ شدید» و حال آن که تو پشت سر آن قرار داری و این تعبیر به این دلیل درست است که سرما یا گرما چیزی است که می آید، پس وقتی که می آید و به تو ملحق می شود، گویی پشت سر تو قرار دارد و وقتی که تو، به آن می رسی، گویی جلو روی تو واقع شده و به این دلیل هر دو وجه جایز است. «۱»

ط- هرگاه نزد طبری برای آیه قرآن دو تفسیر درست وجود داشته باشد: یکی از مفسران و یکی از اهل لغت. طبری قول مفسران را ترجیح می دهد و با این عمل، قرآن را جولانگاه اهل تفسیر می داند نه اهل لغت، و این موضوع را آن جا می توان مشاهده کرد که در جدالهایش، ابو عبیده را نسبت به شناخت تأویل مفسران، ضعیف و ناتوان می نامد.

طبری می فهمد که لغت عرب به دلیل انعطاف پذیری اش در برابر معانی مختلف، زمینه اختلاف اندیشه ها را فراهم می کند و گاهی ممکن است بهترین احتمالات در تفسیر آیه ای وجود داشته باشد. امّا طبری در صورتی که یکی از تفسیرهای روایی برخلاف آنها

(۱)- همان مأخذ، ج ۱۶، ص ۲.

شیوه های تفسیری قرآن، ص: ۴۷۲

باشد، همه آنها را ردّ می کند. از جمله در تفسیر و إِنَّ مِنْهَا لَمَّا يَهْبِطُ مِنْ خَشْيَةِ اللَّهِ «۱»، «و برخی از سنگها از خوف خدا (از فراز کوه) فرومی افتد» می گوید: علمای نحو در معنای فروافتادن سنگ از خوف خدا اختلاف کرده اند:

بعضی گفته اند: معنایش افتادن سایه آن سنگ بر روی زمین می باشد.

بعضی دیگر گفته اند: منظور همان کوهی است که وقتی پروردگار در آن تجلّی کرد با خاک یکسان شد.

بعضی گفته اند: این چیزی است که در برخی سنگها در گذشته بوده و در آینده نیز خواهد بود و آن این که خداوند متعال به سنگها معرفت و درک داده، اطاعت خدا را می فهمند و از او اطاعت می کنند، چنان که روایت شده است که وقتی رسول خدا خطبه می خواند بر شاخه درختی که آن جا بود تکیه می کرد، امّا زمانی که از او جدا شد (منبری درست شد و برای خطبه روی آن قرار

گرفت) ناله آن شاخه به سبب فراق و دوری از آن حضرت، بلند شد. نیز از پیامبر صلی الله علیه و اله نقل شده است که فرمود: ان حجرا كان يسلم علي في الجاهلية، اني لأعرفه الآن، «سنگی در دوران جاهلیت پیوسته بر من سلام می کرد که هم اکنون آن را می شناسم.»

بعضی دیگر گفته اند: جمله: يَهْبِطُ مِنْ خَشْيَةِ اللَّهِ، مانند آیه: فَوَجَدَا فِيهَا جِدَاراً يُرِيدُ أَنْ يَنْقَضَ «۲»، «دیواری را دید که می خواست فرود آید...» می باشد که اگرچه در ظاهر بی اراده است ولی گفته اند: منظور این است که از عظمت کار خداوند چنان به نظر می آید که گویی آن سنگ از خوف خدا با خواری و فروتنی فرود می آید. چنان که زید الخیل [شاعر] می گوید:

بجمع تضلّ البلق في حجراته تری الأکم فيها سجدا للحوافر «به گروهی که سنگهای سیاه و سفید در اطرافش گم می شود، تپه ها را در آن جا سجده کننده حفر کنندگان می بینی.»

سوید بن ابی کاهل که دشمنش را به ذلت توصیف می کند، در شعرش می گوید:

(۱) - بقره / ۷۴.

(۲) - کهف / ۷۷.

شبهه های تفسیری قرآن، ص: ۴۷۳ ساجد المنخر اذ يرفعه خاشع الطرف أصمّ المستمع «او شخص ذلیلی است که هر کور و کری بر او برتری دارد.»

جریر بن عطیه سروده است:

لما اتى خبر الرسول تضععت سور المدينة و الجبال الخشع «وقتی که خبر آمدن پیامبر صلی الله علیه و اله به مدینه رسید، دیوارهای شهر فروتنی کردند و کوهها خاشع شدند.»

دیگران گفته اند: معنای يَهْبِطُ مِنْ خَشْيَةِ اللَّهِ این است. که به سبب دلالت بر وجود صانعش موجب خشیت دیگران از خداوند می شود چنان که می گویند: «ناقۀ تاجرۀ» در وقتی که شتر ماده بر اثر نجابت و مهارتش آدمی را به رغبت در تجارت و ادار سازد، چنان که جریر بن عطیه در شعر دیگرش می گوید:

و اعور من نبهان أما نهاره فاعمی و اما ليله فبصير «او نابینا تر از نبهان است؛ در روز کور است و در شب بینا.»

شاعر در این شعر برای شب و روز صفت بینایی و نابینایی را آورده و منظورش «نبهانی» است که او را دشنام می دهد، به این دلیل که در شب و روز، او به این دو صفت موصوف بوده است.

این گفته ها در آیه اگرچه از احتمالاتی است که بعید به نظر نمی آید، اما تفسیر اهل تأویل از علمای گذشته امت برخلاف اینهاست و ما به این دلیل، تأویل این آیه را به هیچ یک از این معانی جایز نمی دانیم و چون در گذشته معنای خشیت را بیان کردیم که همان هیبت و خوف است، در این جا دوست نداریم آن را تکرار کنیم. «۱»

ی- در جایی که نظریات روایی منقول در تفسیر آیه ای مختلف باشد، طبری همه آنها را جمع می کند و هر کدام به نظر او درست و با تفسیر آیه متناسب تر باشد، معتبر و حتی آن را اجماعی و حجت می داند و از آوردن دیدگاه لغوی در این مورد خودداری می کند. از جمله در تفسیر (الم) می گوید:

(۱) - همان مأخذ، ج ۱، ص ۳۶۵.

شبهه های تفسیری قرآن، ص: ۴۷۴

مفسران قرآن در تأویل «الم» اختلاف کرده اند، بعضی گفته اند: یکی از نامهای قرآن است و به گفتارهای زیر استدلال کرده اند:

از قتاده نقل شده است که الم، نامی از نامهای قرآن است.

از مجاهد: الم نامی از نامهای قرآن است.

از ابن جریح: الم نامی از نامهای قرآن است.

بعضی گفته‌اند: این حروف سرآغازهایی هستند که قرآن به آنها گشوده می‌شود و به گفته‌های زیر استدلال کرده‌اند:

ابن جریح از مجاهد نقل کرده است که الم سرآغازی است که خدا قرآن را به آن، آغاز می‌کند.

سفیان از مجاهد نقل کرده است: الم سرآغازهای قرآن است.

سفیان از ابن نجیح و او از مجاهد نقل کرده است: الم، حم، المص، ص، سرآغازهایی هستند که خداوند با آنها قرآن را آغاز کرده است.

بعضی گفته‌اند: (حروف مقطعه) نام سوره است و به گفته زیر استدلال کرده‌اند:

عبد الله بن وهب گفت: از عبد الرحمن بن زید بن اسلم درباره تفسیر این آیات پرسیدم: الم ذلک الکتاب، الم تنزیل، الم تلک، گفت: پدرم گفته است: اینها نامهای سوره‌ها هستند.

بعضی گفته‌اند: اسم اعظم خداست و به گفته‌های زیر استدلال کرده‌اند:

شعبه گفت: از سدی راجع به تفسیر این حروف سؤال کردم: حم، طسم و الم. او از ابن عباس نقل کرد که اینها اسم اعظم خدا هستند.

مرّه همدانی از عبد الله بن عباس همین را نقل کرده است.

شعبی گفته است: سرآغازهای سوره‌ها از نامهای خداست.

بعضی گفته‌اند: اینها از اسامی خدا هستند که خدا به این وسیله سوگند یاد کرده است.

از عکرمه نقل شده است که الم سوگند است.

شيوه های تفسیری قرآن، ص: ۴۷۵

بعضی گفته‌اند: اینها حروف مقطعه هستند که از اسماء و افعال ترکیب یافته و هر حرفی از آنها معنایی غیر معنای دیگر دارد و به گفته‌های ذیل استدلال کرده‌اند:

ابو ضحی از ابن عباس در معنای الم نقل کرده است: انا الله اعلم. «۱»

از سعید بن جبیر نقل شده است: انا الله اعلم. «۲»

از ابو مالک و ابو صالح از ابن عباس و نیز از مرّه همدانی از ابن مسعود و از گروهی از یاران رسول خدا صلی الله علیه و اله نقل شده است که الم حرفی است اشتقاق یافته از حروف الفبای اسماء الله جلّ ثنائه.

سعید بن جبیر از ابن عباس نقل کرده است که الم، حم و ن هر کدام اسمی جداگانه است.

بعضی گفته‌اند: اینها حروف الفبای قراردادی هستند و به گفته زیر استدلال کرده‌اند:

خصیف از مجاهد نقل کرده است که تمام سرآغاز سوره‌ها از قبیل: ق، ص، حم، طسم، الر و جز اینها حروف هجای قراردادی هستند.

بعضی گفته‌اند: اینها از حروفی هستند که هر یک دارای معانی گوناگونی می‌باشد و به گفته‌های زیر استناد کرده‌اند:

ربیع بن انس درباره سخن خداوند: الم می‌گوید: این حروف از میان حروف بیست و نه گانه، حروفی هستند که در زبانها متداول است، هیچ حرفی از این حروف نیست مگر این که سرآغاز یکی از نامهای خداست و هیچ حرفی از آنها نیست مگر این که درباره نعمتها و آزمایشهای الهی است و هیچ حرفی از آنها نیست مگر این که مدّت عمر قوم و سرآمد اجلهای آنها را می‌فهماند.

عیسی بن مریم علیه السلام فرمود: شگفتا از این مردم که به نامهای خدا سخن می‌گویند و با روزی او زندگی می‌کنند، چگونه به او کفر می‌ورزند؟ آن‌گاه فرمود: الف کلید نام الله و

(۱) - ظاهراً الف اشاره به «انا» دارد یعنی من و لام به «الله» یعنی خدا و میم به «اعلم» یعنی دانایتر است. م.

(۲) - همان.

شيوه های تفسیری قرآن، ص: ۴۷۶

لام، کلید نام لطیف، و میم، کلید نام مجید او می‌باشد، و نیز الف، آلاء الله و لام لطف او؛ میم، مجد او می‌باشد. و الف اشاره به یک سال و لام به سی سال و میم به چهل سال است.

بعضی گفته‌اند: این حروف به حساب ابعاد محاسبه می‌شود ولی ما، دوست نداریم کسی را که این نظریه از او نقل شده نام ببریم، زیرا به روایت و گفتار او اعتماد نیست و در گذشته به مشابَهت این نظریه از ربیع بن انس اشاره کردیم. بعضی گفته‌اند: هر کتاب و نامه‌ای رمزی دارد و رمز قرآن سرآغازهای آن است. اما دانشمندان علم عرب در معنای این سخن، اختلاف کرده‌اند. بعضی گفته‌اند:

اینها چند حرف از حروف الفبایی هستند که با ذکر آنها در آغاز بعضی سوره‌ها از ذکر سایر آنها که باقی مانده بیست و هشت حرف می‌باشد اکتفا شده است.

دیگران گفته‌اند: آغاز بعضی سوره‌ها با این حروف آغاز شده است تا گوشه‌های مشرکان به شنیدن آن باز شود، زیرا آنها یکدیگر را به اعراض از قرآن، توصیه می‌کردند.

این حروف بر آنها خوانده می‌شد تا گوش فرادهند و آن‌گاه کلمات مرتب قرآن بر آنها خوانده می‌شد.

برخی گفته‌اند: اینها حروفی هستند که خداوند سخن خود را با آنها آغاز کرده است و اگر گفته شود: مگر ممکن است در قرآن چیز بی‌معنایی وجود داشته باشد، می‌گوییم: بی‌معنا نیست، بلکه بیان‌کننده فرجام سوره قبل و آغاز سوره دیگر است، یعنی این حروف نشانه جدایی میان دو سوره‌اند و این روش در سخن عرب معمول است، چنان‌که شاعری میان دو شعر خود با کلمه‌ای فاصله ایجاد می‌کند:

و بلدة ما الأنس من آهالها لابل ما هاج احزانا و شجوا قد شجا «بسا آبادی که اهلش باهم انس و الفتی ندارند، نه چنین است، بلکه هیچ حزن و اندوهی (نسبت به یکدیگر در میان آنها) پدیدار نشده است.»

کلمه «لا بل» جزء هیچ کدام از دو مصراع نیست و هموزن آنها نمی‌باشد، بلکه فقط علامت پایان مصراع اول و آغاز دوم است.

شيوه های تفسیری قرآن، ص: ۴۷۷

طبری گفته است: برای هر کدام از نظریاتی که گفته شد، دلیل شایسته‌ای وجود دارد ... ولی نظریه درست درباره فواتح السور که حروفی هستند بی‌نقطه، در نظر من این است که خداوند این حروف را بریده از یکدیگر بیان کرده و همچون سایر سخنها، پیوسته نیاورده تا هریک از آنها بر معناهای فراوانی دلالت کند. چنان‌که ربیع بن انس می‌گوید. هر چند که او تنها بر سه معنا بسنده کرده و بیش از آن را قایل نشده، اما به نظر من هریک از حروف مقطعه، هم شامل آن معانی است که ربیع گفته و هم آنچه مفسران غیر از او گفته‌اند. و این غیر از نظریه‌ای است که قبلاً از یکی از ادبای عرب یاد کردم که او معتقد بود حروف مقطعه همان حروف هجا هستند که در آغاز سوره‌ها ذکر شده تا نیاز به ذکر سایر بیست و هشت حرف نباشد و معنایش این است که از این حروف چنین کتابی فراهم شده است که هیچ شکی در آن نیست. این نظریه نادرستی است، زیرا برخلاف تمام نظریات صحابه و مفسران پس از آنهاست. برای بطلان این نظریه، همین دلیل کافی است. به‌علاوه گوینده این نظریه خود، گفتارش را ابطال کرده، زیرا وقتی که

درباره مرفوع بودن «ذلک الکتاب» سخن می‌گوید، گاهی رفع هریک از دو کلمه را به دیگری می‌داند و گاهی به ضمیر در «لا ریب فیہ» و گاهی به «هدی للمتقین» و این خود برگشتن از دیدگاه اولش می‌باشد که می‌گوید: الم، ذلک الکتاب را رفع می‌دهد و نیز برگشتی است از آنچه در تأویل الم ذلک الکتاب ادعا کرده بود که تأویلش این است: هذه الحروف، ذلک الکتاب. حال اگر کسی بگوید: چگونه ممکن است یک حرف دارای معانی گوناگونی باشد؟ در پاسخ گوییم: همان‌طور که ممکن است یک کلمه دارای معانی فراوانی باشد.

چنان‌که به جماعتی از مردم، امت می‌گویند و به قسمتی از زمان نیز امت می‌گویند، یک حرف هم ممکن است چند معنا داشته باشد. (۱)

همچنین طبری در جایی که روایت تفسیری وجود داشته باشد، اجتهاد و نظریه تفسیر لغوی را جایز ندانسته و آن را از اجماع خارج می‌داند و نیز برای اهل لغت جایز

(۱) - تفسیر طبری، ج ۱، ص ۹۴.

شيوه های تفسیری قرآن، ص: ۴۷۸

نمی‌داند که از آیه معنایی را که هیچ‌یک از اهل تفسیر نگفته‌اند، استنباط کند، از جمله در تفسیر: کَلَّمَا رَزَقُوا مِنْهَا مِنْ ثَمَرِهِ رِزْقًا قَالُوا هَذَا الَّذِي رَزَقْنَا مِنْ قَبْلُ وَأُتُوا بِهِ مُتَشَابِهًا (۱)، «هر زمان که میوه از درختان بهشت به آنها داده شود می‌گویند: این همان است که قبلاً به ما روزی شده بود و میوه‌هایی که به آنها داده می‌شود متشابه است»، طبری می‌گوید:

بعضی از عرب‌زبانان گمان کرده‌اند که معنای «و اتوا به متشابهاً» این است که در فضیلت شبیه یکدیگرند، به این معنی که برای هر کدام از روزیها همان فضیلتی است که برای دیگری نیز می‌باشد. او سپس درباره این نظریه می‌گوید: این نظریه‌ای نیست که برای بطلانش به دلیل متوسل شویم، زیرا به کلی از جرگه نظریات تمام دانشمندان اهل تفسیر، بیرون است و همین دلیل برخطا بودن آن کافی است. (۲)

ک- طبری نسبت به هدف و خط سیر خودش در تفسیر بسیار بادقت است و از این‌رو، وقتی که در آیه قرآن بحث نحوی را پیش می‌گیرد، به امور جزئی و فرعی نمی‌پردازد، بلکه تمام هم‌تش در این است که مفهوم آیه چیست و چرا کلمات این آیات به گونه خاصی با یکدیگر پیوستگی دارد که آثارش در حركات و حروف برای ما روشن است. و نیز طبری سرمایه‌ای از علم نحو قرآنی با خود داشت که آن را از گذشتگان به ارث برده بود و ناچار بود با توجه به آن، دیدگاهی را دنبال کند که با آنچه از میراث روایی و لغوی در تفسیر قرآن با خود دارد همانندگی داشته باشد.

از جمله این‌که حتی در نظریات نحوی به اجماع اهمیت می‌دهد. از این‌رو، نخست همه آرای نحوی را در آیه ذکر می‌کند و آن‌گاه نظریه‌ای را انتخاب می‌کند که با روش مشهور در تعبیرات عربی سازگار باشد. به عنوان مثال در سوره توبه می‌گوید:

«براءة» مرفوع به کلمه محذوف «هذه» می‌باشد، چنان‌که «سورة انزلناها» مرفوع به «هذه» محذوف است. حال اگر کسی بگوید «براءة» مرفوع به عائدی است که در خبرش یعنی «الی الّذین عاهدتم» وجود دارد و همین سخن خداوند، آن را همچون معرفه قرار داده است، زیرا به سبب صله‌اش که «من الله و رسوله» باشد، معرفه‌شده و معنا و تقدیر

(۱) - بقره / ۲۵.

(۲) - همان مأخذ، ج ۱، ص ۱۷۲.

شيوه های تفسیری قرآن، ص: ۴۷۹

جمله چنین می‌شود: «البراءة من الله ورسوله الى الذين عاهدتم من المشركين»؛ «بیزاری خدا و رسولش نسبت به کسانی از مشرکین است که شما با آنها پیمانی دارید»؛ اگرچه درستی این قول رد نشده است، اما قول نخست به نظر بهتر می‌رسد، زیرا این عادت معمول عرب است که برای هر اسم ظاهری، نکره باشد یا معرفه، «هذا» و «هذه» تقدیر می‌گیرند و آن‌گاه که چیز خوبی را مشاهده می‌کنند. می‌گویند: «حسن و الله» و در مورد شیء زشت می‌گویند: «قبيح و الله» و مرادشان هذا حسن و الله، و هذا قبيح و الله می‌باشد، و به همین دلیل، من همان قول اول را برگزیدم. (۱)

ل- آن‌گاه که نظریات نحویان در تفسیر آیه‌ای گوناگون باشد، طبری از میان آنها نظریه‌ای را که مطابق میل خودش باشد برمی‌گزیند، اکنون به عمل او در این آیه توجه می‌کنیم: وَ مَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَ الرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا.

طبری گوید: مقصود خداوند از این آیه این است که هیچ‌کس از افراد بشر، با محاسبه و از راه ستاره‌شناسی و کهنات نمی‌تواند به وقت قیام قیامت و پایان مدّت دین محمد صلی الله علیه و اله و امت و آنچه در عالم هستی وجود دارد پی ببرد و جز خداوند آن را نمی‌داند. راسخان در علم هم که می‌گویند: ما به آن ایمان داریم و همه از نزد پروردگاران می‌باشد، خود چیزی از این آیات نمی‌دانند. اما فضیلت علمی آنها به این دلیل است که علم به قیامت را منحصر به خداوند دانسته‌اند و به آفریده‌های او نسبت نداده‌اند.

اما مفسران در تأویل این آیه اختلاف کرده‌اند که آیا کلمه «راسخون» عطف بر اسم الله و به این معناست که علم به تأویل متشابهات برای آنها ثابت شده است یا آغاز جمله است و از وضع راسخان در علم خبر داده است که می‌گویند: ما به متشابهات ایمان داریم و تصدیق می‌کنیم که متشابهات را جز خدا کسی نمی‌داند.

بنابراین، بعضی گفته‌اند: معنای آیه این است: هیچ‌کس تأویل آنها را نمی‌داند جز خدای یکتا که در این علم نیز یکتاست. و اما راسخان در علم می‌گویند: ما به آیات

(۱) - همان مأخذ، ج ۱۴، ص ۹۵، ط، دار المعارف.

شبهه های تفسیری قرآن، ص: ۴۸۰

متشابه و محکم و این که تمام اینها از نزد خداست ایمان داریم. دلیل این نظریه، گفتارهای زیر است:

ابن ابی ملیکه از عایشه نقل کرده که درباره: وَ الرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ گفت: علامت رسوخ آنها در علم این است که نسبت به محکم و متشابه قرآن ایمان آورده ولی به تأویل آنها علم ندارند.

ابن طاووس از پدرش از ابن عباس نقل کرده که تأویل آیه چنین است: وَ مَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ، يقول الراسخون آمنا به، یعنی راسخون می‌گویند: ما به آن ایمان داریم.

هشام بن عروه گفته است: پدرم درباره آیه: وَ مَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَ الرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ می‌گفت: یعنی راسخان در علم تأویل آن را نمی‌دانند ولی می‌گویند: به آن ایمان داریم، همه آنها نزد پروردگاران است.

ابو نهیک اسدی در آیه: وَ مَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَ الرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ می‌گوید:

شما این آیه را به‌طور وصل می‌خوانید و حال آن که جداست. تفسیر آن را کسی جز خدا نمی‌داند، اما راسخان در علم می‌گویند: ما به آن ایمان داریم، همه آنها از نزد پروردگاران است. بنابراین، نهایت علمشان همین بود که گفتند.

عمرو بن عثمان بن عبد الله بن موهب، گفت: شنیدم که عمر بن عبد العزيز چنین می‌گوید: وَ الرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ، یعنی علم این گروه درباره تفسیر متشابهات به این منتهی شد که گفتند: ما به آن ایمان آوردیم، همه آیات از نزد پروردگاران است.

اشهب از مالک نقل می‌کند که گفت: ما یعلم تأویله، سپس آیه را قطع کرد، آن‌گاه شروع کرد و گفت: راسخان در علم می‌گویند ما به آن ایمان آوردیم. همه از نزد پروردگار ماست، و تفسیر آن را نمی‌دانند.

برخی دیگر در معنای آیه می‌گویند: تفسیر آن را جز خدا و راسخان در علم کسی نمی‌داند و راسخان در علم هم با علم و رسوخی که در آن دارند می‌گویند: ما به آن ایمان داریم، همه آن از نزد پروردگار ماست. و دلیل این نظریه نیز گفته‌های زیر است:

مجاهد از ابن عباس نقل می‌کند که گفت: من از کسانی هستم که تأویل آن را شیوه های تفسیری قرآن، ص: ۴۸۱ می‌دانند.

ابن ابی نجیح از قول مجاهد می‌گوید: یعنی راسخان در علم، تفسیر آن را می‌دانند و می‌گویند: ما به آن ایمان آورده‌ایم. شبل، از ابن ابی نجیح از مجاهد همین عبارت را نقل کرده است.

ابن ابی نجیح از ربیع نیز همین عبارت را نقل کرده است.

ابن اسحاق از محمد بن جعفر بن زبیر نقل کرده است: تفسیری که خدا از متشابهات اراده کرده کسی آن را نمی‌داند جز خدا و راسخان در علم و آنها می‌گویند: ما به آن ایمان داریم.

بنابراین نظریه، راسخان در علم در تأویل متشابهات رجوع به محکمت می‌کنند که برای هیچ کس جز یک تفسیر ندارد و این چنین با گفتار اینها قرآن نظم می‌یابد و بعضی از آن بعضی دیگر را تصدیق و تفسیر می‌کند و استدلال به آن کامل می‌شود و عذر بهانه‌جویان آشکار می‌گردد و باطل از بین می‌رود و کفر، دفع می‌شود.

بنابر نظریه اول در این آیه که راسخان در علم، تفسیر متشابهات را نمی‌دانند و به آن ایمان آورده و تصدیق کرده‌اند که همه از نزد خداست، در رفع «راسخون» سه احتمال بیان شده است:

الف- بصریان آن را مبتدا و «يقولون آمنّا» را خبرش دانسته‌اند.

ب- بعضی از کوفیان، عامل رفعش را ضمیر در «يقولون» می‌دانند.

ج- بعضی دیگر از کوفیان جمله خبریه را که «يقولون» است رافع آن می‌دانند.

گویندگان نظریه دوم که خیال کرده‌اند راسخان در علم، نسبت به تأویل متشابهات عالمند، رفع «راسخون» را به دلیل عطف بر اسم الله دانسته‌اند.

اما حق در نزد ما این است که رفع آن به جمله خبریه، یعنی يقولون می‌باشد، زیرا در گذشته بیان کردیم که راسخان در علم تأویل آیات متشابه را که خداوند در این آیه ذکر کرده نمی‌دانند و این معنا که ذکر کردم برطبق قرائتی است که از ابی بن کعب نقل شده چنان که از ابن عباس نقل کردیم که او چنین قرائت می‌کرده است. اما قرائت عبد الله بن شیوه های تفسیری قرآن، ص: ۴۸۲

عباس این است: ان تأویله انا عند الله، و الراسخون فی العلم يقولون. تأویل آیه متشابه، جز نزد خداوند نیست و راسخان در علم می‌گویند ... «۱»

م- از این رو، طبری برطبق عملکردش در مورد اختلاف آرای نحوی در تفسیر قرآن بر ابو عبیده که در مجاز خود «لا» را زاید دانسته و معنای جمله را خراب کرده، عیب گرفته است.

طبری در تفسیر سخن خداوند: و لما الضّالّین می‌گوید: «شخصی از اهل بصره گمان کرده است که حرف «لا» به منظور تأکید و تکمیل کلام آمده و در معنا زاید است و برای اثبات گفته خود به شعر عجاج استشهد کرده است:

فی بیت لا-حور سری و ما شعر «در چاه هلاکت افتاده و نمی‌داند» که آن را به این معنا دانسته است: فی بئر حور سری، ای فی بئر

هلکة «در چاه هلاکت» که «لا» بی معنا و تنها به منظور تأکید و ضرورت شعر آمده است، و نیز به این شعر ابو نجم استدلال کرده است:

فما ألوم البیض ان لا تسخرالما رأین الشَّمط القفندرا «من سرزنش نمی کنم زنان سفیدروی خوش منظر را که هر گاه مرد سفید موی زشت روی را می بینند، مسخره می کنند.» مقصود شاعر «فما ألوم البیض ان تسخر» است.

نیز به سخن احوص استشهاد کرده است:

و یلحنی فی اللّهُو ان لا احبّه و للهو داع رائب غیر غافل «او در زمینه لهو مرا آگاه می کند که آن را دوست داشته باشم. در حالی که لهو را دعوت کننده‌ای است، آشکار و آگاه.»

منظور این است «و یلحنی فی اللّهُو ان احبّه» و نیز به این آیه قرآن استشهاد کرده است: ما مَنَعَكَ اَلَّا تَسْجُدَ، که مراد آن تسجد است. از گوینده این نظریه که «لا» را زایده دانسته، نقل شده است که «غیر» در غیر المغضوب را به معنای «سوا» گرفته و گویی معنای آیه نزد او چنین می شود: ما را به

(۱) - همان مأخذ، ج ۳، ص ۱۲۲-۱۲۳.

شيوه های تفسیری قرآن، ص: ۴۸۳

راه راست هدایت کن، راه کسانی که به آنها نعمت دادی، کسانی که غیر از غضب شدگان و گمراهانند، اما یکی از نحویان کوفه این مطلب را رد کرده و می گوید: «غیر» ی که با «مغضوب» است اگر به معنای «سوا» باشد، جایز نیست که چیزی به وسیله «لا» بر او عطف گرفته شود، زیرا عطف به «لا» تنها در موردی است که جحد بر آن مقدم شده باشد. طبری می گوید: این نظریه اخیر که «غیر» به معنای «سوا» نیست از نظریه اول به صواب نزدیک تر است. (۱)

طبری مخالفت جدی با ابو عبیده ندارد، بلکه گاهی مخالف و گاهی موافق با اوست، از این رو می بینیم که دیدگاه نحوی او را از کتاب مجازش نقل کرده و آن را دور از صواب ندانسته است.

در معنای این سخن خداوند: حَتَّىٰ إِذَا فِشَلْتُمْ وَ تَنَازَعْتُمْ فِي الْأَمْرِ وَ عَصَيْتُمْ مِنْ بَعْدِ مَا أَرَاكُمْ مَا تُحِبُّونَ ... «۲»، «تا این که سست شدید و در کار خودتان به نزاع پرداختید و بعد از آن که آنچه دوست می داشتید به شما نشان داد، نافرمانی کردید ...» گفته شده است: در اصل «حتی تنازعتم فی الامر فشلتم و عصیتم ...» بوده آنچه مقدم شده، مؤخر معنا می شود و «واو» قبل از تنازعتم در حکم سقوط است، چنان که در آیه: فَلَمَّا أَسْلَمُوا وَ تَلَّ لِلْجَبِينِ * وَ نَادَيْنَاهُ ... «۳»، «پس چون ابراهیم و اسماعیل تسلیم حق شدند و ابراهیم پسرش را بر روی افکند ما او را ندا کردیم ...» گفتیم معنایش نادیناه است و این امر، در حَتَّى، اذا و لَمَّا نیز جریان دارد. از این قبیل است آیه: حَتَّىٰ إِذَا فُتِحَتْ يَأْجُوجُ وَ مَأْجُوجُ وَ مَأْجُوجُ وَ مَأْجُوجُ که پس از آن، وَ اقْتَرَبَ الْوَعْدُ الْحَقُّ آمده که واو زاید و معنایش اقتراب است یعنی تا روزی که راه یأجوج و مأجوج باز شود، وعده حق نزدیک شود، «۴» منظور از «لَمَّا» همان «لَمَّا» در آیه مربوط به ابراهیم و اسماعیل است. و نیز همانند سخن آن شاعر:

حَتَّىٰ إِذَا قَمَلَتْ بَطُونُكُمْ وَ رَأَيْتُمْ أَبْنَاءَ كَمِ شَبَّوْا «تا وقتی که شکمهایتان چاق شد و دیدید که فرزندانتان جوان شدند.»

(۱) - همان مأخذ، ج ۱، ص ۶۲-۶۳.

(۲) - آل عمران / ۱۵۲.

(۳) - صافات / ۱۰۳-۱۰۴.

(۴) - انبیاء / ۹۶.

شيوه های تفسیری قرآن، ص: ۴۸۴ و قلبتم ظهر المجنّ لنا انّ اللّیم العاجز الخبّ «۱» «با ما به دشمنی برخاستید، آری شخص فرومایه ناتوان و حيله گر است.» «واو» در «و قلبتم» زیادی است.

ما که به بررسی مثال اخیر پرداختیم، قصد مخالفت با ابو عبیده را نداشتیم، بلکه خواستیم حقیقتی را که طبری در روش خود ملتزم شده ثابت کنیم و آن این است که طبری در مسأله علمی به بحث می پردازد، بدون این که ذرّه‌ای از هواوهوس در آن باشد. و این یک ویژگی است که توجه به آن لازم است، زیرا طبری در بسیاری از موارد با ابو عبیده مخالفت می کند، اما از اول تا آخرش مخالفت در روش است.

ن- طبری در تحقیقاتی که در مباحث نحوی قرآن دارد به معنایی بالا-تر از حرکات اعرابی اشاره می کند و از آن چنین فهمیده می شود که نحو، هندسه بیان است که ارتباط میان واژگان را برقرار می کند. او برطبق این نظریه در تحلیل نحوی چنین گفته است: امّا سخن خداوند: وَ يَتُوبُ اللّهُ عَلٰی مَنْ يَّشَاءُ خیر مبتدأست و به همین سبب رفع داده شده و سه فعل قبل از آن به عنوان جزا مجزوم شده و گویی خدا چنین گفته است:

قاتلوهم فانکم ان تقاتلوهم يعدّهم اللّهُ بأیدیکم و یخزهم و ینصرکم علیهم ... «با کفار بجنگید، زیرا اگر با آنها بجنگید، خدا به دست شما آنها را عذاب و بیچاره می کند و شما را بر آنها پیروز می نماید» و سپس مطلب را آغاز کرده و فرموده است: وَ يَتُوبُ اللّهُ عَلٰی مَنْ يَّشَاءُ «۲»، «خدا توبه هر کس را بخواهد می پذیرد». زیرا جنگ سبب پذیرش توبه کفار از سوی خدا نیست، بلکه سبب فرود آمدن عذاب و خواری بر آنان و شفای صدور مؤمنان و برداشتن غم از دل‌های آنان می باشد، و چون جزم فعل‌های مضارع پیشین، به عنوان جزای شرط (قتال) بوده و قتال هم موجب پذیرش توبه نیست، با فعل یتوب اللّهُ ... خبر آغاز و مرفوع شده است. «۳»

آری طبری این چنین میراث تفسیر لغوی را به دست آورده، اما آن را با شیوه‌ای

(۱)- همان مأخذ، ج ۴، ص ۱۲۹.

(۲)- توبه/ ۱۵.

(۳)- همان مأخذ، ج ۱۴، ص ۱۶۲، ط، دار المعارف.

شيوه های تفسیری قرآن، ص: ۴۸۵

مورد استفاده قرار داده است که شخصیت او پوشیده نشود و اصالت این شیوه هم از بین نرود. او از این میراث، مطالبی در عرصه تفسیر روایی برمی‌گزید و برطبق روشی که در آغاز تفسیرش اعلان کرده به کار می‌برد.

۷- شیوه طبری درباره سبک قرآن

طبری وقتی که در مقدمه تفسیرش درباره عربیت قرآن و موقعیت بلاغی آن سخن می‌گوید، نظریه خود را درباره اسلوب قرآنی تا جایی گسترش می‌دهد که از آنچه محققان، در مورد اعجاز قرآن از او پیشی گرفته‌اند خارج نشود. در زمان طبری مرکزیت بحث در قرآن پیرامون دو محور اساسی می‌چرخید:

۱- اعجاز قرآن به سبب خبرهای غیبی که در آن به چشم می‌خورد.

۲- اعجاز قرآن در نظم و ترتیب.

اگرچه در آن زمان غیر از این دو محور در مورد اعجاز قرآن محورهای دیگری هم بوده است که چون طبری به آنها اشاره نکرده و یا آنها را مورد بحث قرار نداده، ما هم در این جا از آنها ذکری به میان نمی‌آوریم، اما بیشترین مباحث، گرد همین دو محور بوده که

او در تفسیر خود آورده و ما هم به آنها می‌پردازیم:

الف- اکنون با نگاه کلی به آنچه طبری در مقدمه، به عنوان اظهار نظر درباره اعجاز قرآنی اشاره کرده و راجع به حروف هفتگانه سخن گفته، گوش فرامی‌دهیم.

از آن جمله، تفسیری است که طبری در آن، میان کتابهای مقدس مقایسه می‌کند، یعنی قرآن را در یک کفه و کتابهای سابق بر آن را در کفه دیگر می‌گذارد و برای نمونه در باب «گفتار درباره معنای سخن رسول خدا صلی الله علیه و اله که خداوند قرآن را از هفت در بهشت فرو فرستاده و ذکر اخبار دیگر در این مورد» می‌گوید:

ناقلان، در الفاظ خبر رسول خدا صلی الله علیه و اله به اختلاف سخن گفته‌اند، از جمله، ابن مسعود از پیامبر صلی الله علیه و اله نقل کرده که آن حضرت فرمود: کتابهای نخستین از یک در بهشت و بر یک حرف نازل شد و قرآن از هفت در و بر هفت حرف فرود آمد که عبارتند از: زجر،

شيوه های تفسیری قرآن، ص: ۴۸۶

امر، حلال، حرام، محکم، متشابه و أمثال. بنابراین، حلال قرآن را حلال و حرامش را حرام بدانید و آنچه را به شما فرمان داده انجام دهید و از آنچه نهی کرده پرهیزید و از مثلهايش پندواندروز بگیریید و به محکماش عمل کنید و به متشابهاتش ایمان آورید و بگویید: به آن ایمان داریم، همه آن از نزد پروردگاران می‌باشد ... تا آخر حدیث.

طبری در تفسیر این خبر می‌گوید: هر یک از کتابهای پیشین که بر پیامبری از پیامبران نازل شده، به یک زبان بوده و اگر به غیر آن زبان تغییر یابد، (دومی) ترجمه و تفسیر آن می‌باشد، نه تلاوت بر طبق آنچه خدا آن را نازل کرده است، اما کتاب ما (قرآن) به هفت زبان نازل شده و با هر یک از این زبانها که قاری آن را بخواند آن چنان که نازل شده آن را تلاوت می‌کند و مترجم و مفسر نامیده نمی‌شود، مگر این که آن را به زبانی غیر این زبانها برگرداند که در این صورت اگر درست برگرداند مترجم قرآن به حساب می‌آید، چنان که اگر کسی کتابهای دیگر را به غیر زبانی که نازل شده بخواند، مترجم آن کتاب حساب می‌شود، نه کسی که آن را به زبان اصلی بخواند. این است معنای سخن پیامبر صلی الله علیه و اله که فرمود: کتابهای اول بر یک حرف و قرآن بر هفت حرف نازل شده است، و اما معنای این که فرمود: کتاب اول از یک در و قرآن از هفت در نازل شد، این است که- البته خدا بهتر می‌داند- کتابهای دیگر که بر انبیا نازل شده، خالی از حدود و احکام و حلال و حرام بوده‌اند، مانند زبور داوود علیه السلام که تنها تذکر و موعظه است، و مانند انجیل عیسی علیه السلام که تمجید و ستایش و تشویق به گذشت و عفو و دوری از جدال و نزاع است، نه احکام و قوانین و جز آنها، و همچنین بقیه کتابهایی که به بعضی از معانی هفتگانه نازل شده، اما کتاب ما (قرآن) که خداوند، پیامبر ما و امتش را به آن برگزیده همه آن معانی را دربردارد.

بنابراین، امتهای دیگر که به کتاب خود عمل می‌کنند راهی برای جلب رضایت خدا که موجب رفتن آنها به بهشت و نزدیک شدنشان به خدا شود ندارند، جز همان یک وجهی که کتابشان بر آن نازل شده است و این است یگانه در، از درهای بهشت که کتابشان از آن در فرود آمده است. در حالی که کتاب پیامبر ما بر همه وجوه هفتگانه نازل

شيوه های تفسیری قرآن، ص: ۴۸۷

شده و او و پیروانش اگر به آن وجوه عمل کنند، می‌توانند خشنودی خداوند را به دست آورند و به بهشت نایل شوند. پس برای هر جهتی از جهات هفتگانه، دری است از درهای بهشت که قرآن از آن فرود آمده، زیرا هر کس به هر یک از وجوه هفتگانه قرآن عمل کند، در یکی از درهای بهشت کار کرده و از آن ناحیه خواستار رسیدن به بهشت است.

بنابراین، عمل کردن به آنچه خدای متعال در قرآن به آن امر کرده یکی از درهای بهشت است. و ترک آنچه خدا در قرآن از آن نهی کرده در دوم به حساب می‌آید و حلال دانستن آنچه خدا حلال دانسته، در سوم از درهای آن است و نیز حرام دانستن آنچه

حرام دانسته در چهارم محسوب می‌شود.

ایمان داشتن به محکمت آشکار آن، در مخصوص از درهای بهشت است و تسلیم بودن در مقابل متشابهاتی که خداوند علم آن را به خود اختصاص داده و از خلق خود منع کرده و اقرار به این که همه آنها نزد پروردگارش می‌باشد در ششم از درهای بهشت به شمار می‌رود.

نیز عبرت گرفتن از مثلهای قرآن و پند آموختن از موعظه‌های آن، در هفتم بهشت است.

بنابراین، تمام آنچه در قرآن است از حروف و درهای هفتگانه‌ای که قرآن از این درها نازل شده، خداوند آنها را راهنمای بندگانش به رضوان و راهبر آنان به جهان قرار داده است. «۱»

ب- از این مقایسه مفصل که طبری درباره کتابهای آسمانی انجام داده، می‌بینیم که در مواردی از تفسیرش از نخستین موضوع مهم در اعجاز قرآن یاد می‌کند و آن عبارت است از: خبرهای غیبی. او به مناسبت تفسیر آیه زیر از این موضوع سخن می‌گوید:

قَالُوا سُبْحَانَكَ لَا عِلْمَ لَنَا إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا إِنَّكَ أَنْتَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ «۲»، «فرشتگان گفتند: خدایا پاک و منزهی تو، ما چیزی جز آنچه به ما تعلیم داده‌ای نمی‌دانیم، همانا تو، دانا و حکیم

(۱)- همان مأخذ، ج ۱، ص ۲۳-۲۵.

(۲)- بقره/ ۳۲.

شبهه های تفسیری قرآن، ص: ۴۸۸

هستی. «طبری می‌گوید: این جا خداوند متعال از حالت فرشتگان خبر می‌دهد که در پیشگاه او توبه و اقرار کردند، چیزی را که خدا می‌داند آنها نمی‌دانند و نیز نه آنان و نه هیچ کس دیگر، نمی‌توانند به چیزی علم داشته باشند جز آنچه او به آنها تعلیم دهد و در این سه آیه [۳۰-۳۱-۳۲] برای عبرت گیرنده، عبرت و برای یادآورنده، یادآوری و برای گوش دهنده، حکمت نهفته است. اگر کسی به آنها توجه کند، شرح و بیان است، زیرا خدای متعال در این سه آیه برای پیامبرش بر یهودیان بنی اسرائیل که در مقابل او بودند احتجاج کرده است، بدین ترتیب که پیامبرش را به علمی از غیب مطلع ساخته که جز بندگان خاصش، هیچ کس را بر آن مطلع نمی‌سازد، تا صحت نبوت آن حضرت برای آنها ثابت شود و بدانند که آنچه او آورده از نزد خداوند است. نیز نشان دهد که هر کس از گذشته یا آینده خبری بدهد که هیچ دلیل و برهانی بر صحت آن نباشد، امری است ساختگی که نزد پروردگار مستوجب کیفر می‌باشد. چنان که خداوند متعال گفتار فرشتگان را که «آیا در روی زمین کسی را می‌آفرینی که فساد بیا می‌کند و خون می‌ریزد، با این که ما تو را تسیح می‌گوییم و می‌ستاییم و تقدیس می‌کنیم.» رد کرده و فرموده است: «من چیزهایی می‌دانم که شما از آن آگاهی ندارید» و نیز پس از آن که صاحبان نامها را به فرشتگان عرضه کرد و گفت: «اگر (در ادعایتان) راستگوئید مرا از نامهای این اشخاص خبر دهید» به آنها فهماند که علمشان اندک بوده است. از این رو، فرشتگان در پاسخ سخن خداوند چاره‌ای نداشتند جز این که به ناتوانی خود اقرار کنند و خود را کمتر از آن به حساب آورند که چیزی بدانند، جز آنچه خداوند به آنها پیامورد و گفتند: «خدایا تو پاک و منزهی، هیچ علمی برای ما نیست، جز آنچه تو به ما آموخته‌ای». پس این روشن‌ترین دلیل و آشکارترین برهان است بر دروغگویی هر کس از فالگیران و کاهنان و قیافه‌شناسان و ستاره‌شناسان که مدعی آگاهی از علوم غیبی باشند. «۱»

ج- یکی از چیزهایی که در بحث اسلوب قرآنی از فضیلت‌های طبری شمرده می‌شود این است که او برای ما توجه پیشینیان را به اسلوب قرآن حفظ کرده و در تفسیر

(۱) - همان مأخذ، ج ۱، ص ۱۷۴-۱۷۵.

شبهه های تفسیری قرآن، ص: ۴۸۹

خود، از روایات درباره توجه به اسلوب قرآن و معانی آن، به همان اندازه آورده، که درباره تفسیر قرآن آورده است.

اکنون ما در این جا به آنچه وی در این زمینه گرد آورده است به عنوان نمونه بسنده می کنیم:

عمر بن خطاب چون میان معانی قرآن و برخی مطالب که از تورات شنیده هماهنگی دیده، محل صدور تمام کتابهای آسمانی را یکی دانسته است.

از جمله شعبی روایت می کند که عمر گفته است: من در جلسات بحث یهودیان حاضر می شدم و می دیدم که بحثهایشان شبهه بحثهای ماست. پس تعجب می کردم از تورات که چگونه قرآن را تصدیق می کرد و از قرآن که چگونه تورات را تصدیق می کرد.

«۱»

بعضی از پیشینیان میان معانی سخنان پیامبر صلی الله علیه و اله و قرآن مقایسه می کردند، چنان که ایوب از سعید بن جبیر از رسول خدا صلی الله علیه و اله نقل کرده که فرمود ما من احد یسمع بی من هذه الامة و لا یهودی و لا نصرانی فلا یؤمن بی، الا دخل النار: «هیچ کس نیست که سخن مرا بشنود به من ایمان نیاورد مگر این که داخل آتش دوزخ می شود خواه از این امت باشد یا یهودی و یا مسیحی» پس با خود گفتم کجاست مصداق این سخن در کتاب خداوند؟ زیرا اندک موردی بود که حدیثی از پیامبر صلی الله علیه و اله بشنوم و گواه آن را از قرآن پیدا نکنم تا هنگامی که این آیه را در قرآن دیدم: وَمَنْ یُكْفُرْ بِهِ مِنَ الْأَحْزَابِ فَالْنَارُ مَوْعِدُهُ «۲»، «هریک از گروهها که به قرآن کافر شود آتش دوزخ وعده گاه اوست». منظور از احزاب همه ملتهاست که مصداق سخن پیامبر صلی الله علیه و اله می باشد.

عایشه با هوشمندی خود تناسبی برای نزول آیات قرآن ذکر می کند تا به آن وسیله، این نحوه از اسلوب قرآن از انحاء دیگر آن مشخص شود. چنان که ابن شهاب از عروه بن زبیر نقل می کند که از عایشه پرسیدم آیا به این آیه توجه کرده‌ای؟ إِنَّ الصِّفَا وَالْمَرْوَةَ مِنْ شَعَائِرِ اللَّهِ فَمَنْ حَجَّ الْبَيْتَ أَوْ اعْتَمَرَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَنْ يَطَّوَّفَ بِهِمَا «۳»، «سعی صفا و

(۱) - همان مأخذ، ج ۱، ص ۳۴۳.

(۲) - هود/ ۱۷.

(۳) - بقره/ ۱۵۸.

شبهه های تفسیری قرآن، ص: ۴۹۰

مروه از شعائر دین خداست، پس هر که حج خانه خدا کند یا اعمال مخصوص عمره به جای آورد، باکی بر او نیست که سعی آن دو را نیز انجام دهد.» و به او گفتم به خدا قسم بر هیچ کس باکی نیست که سعی صفا و مروه را انجام ندهد. عایشه گفت: ای پسر خواهر اگر این آیه چنان باشد که تو تفسیر می کنی، پس آنچه تو گفتی درست نیست. بلی برای کسی هم که سعی را انجام ندهد باکی نخواهد بود، اما این آیه درباره انصار نازل شده است که پیش از اسلام آوردنشان، برای منات (بت) که آن را در کوه مشلل می پرستیدند، هلله می کردند و با هلله برای بتشان سعی بین صفا و مروه جایز نبود و چون از پیامبر صلی الله علیه و اله سؤال کردند که قبلا سعی صفا و مروه برای ما ممنوع بوده است. خداوند آیه:

إِنَّ الصِّفَا وَالْمَرْوَةَ رَا نَازِلَ كَرَد. پس رسول خدا سعی صفا و مروه را برقرار کرد و برای هیچ کس جایز نیست که آن را ترک کند.

«۱»

عمر، از تعبیر «کنتم» به نکته‌ای توجه می کند و لذا سدی در تفسیر آیه: كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ

الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ» (۲)، «شما بهترین امتی هستید که برای مردم نمودار شده‌اید، امر به معروف و نهی از منکر می‌کنید و به خدا ایمان می‌آورید»، نقل می‌کند که عمر بن خطاب گفت: خداوند اگر می‌خواست می‌توانست بگوید: «انتم» و اگر چنین می‌گفت، همه ما را شامل می‌شد ولی «کنتم» شامل خصیصین از اصحاب رسول خدا و نیز هرکس که کار آنها را انجام دهد، می‌شود و آنان بهترین گروهی هستند که برای مردم نمونه شده‌اند که امر به معروف و نهی از منکر می‌کنند. (۳)

در حالات پیشینیان می‌بینیم که هرگاه با نص قرآنی مواجه می‌شدند که از ظاهرش چیزی نمی‌فهمیدند، به ظاهر اکتفا نمی‌کردند بلکه به معنای کنایی آن توجه می‌نمودند.

مثال من در این مورد چیزی است که از ابن عباس در آیه: يَوْمَ يُكْشَفُ عَنْ سَاقٍ ... نقل شده که مراد از ساق، امر عظیم است همانند سخن شاعر:

(۱) - همان مأخذ، ج ۲، ص ۲۹.

(۲) - آل عمران / ۱۱۰.

(۳) - همان مأخذ، ج ۴، ص ۲۹.

شبهه های تفسیری قرآن، ص: ۴۹۱

و قامت الحرب بنا علی ساق «جنگ ما را به امر عظیمی کشانید»

از ابن جریح از مجاهد نقل شده است که منظور از ساق، شدت و عظمت امر است. ابن عباس گفته است: آن سخت‌ترین ساعت از روز قیامت است. (۱)

نیز پیشینیان در بعضی از آیات از اسلوب تقدیم یا تأخیر بحث می‌کنند و آیه را بر طبق این روش معنا می‌نمایند. به عنوان مثال: سعید بن جبیر از قتاده در آیه ۱۲۹ سوره طه: وَ لَوْ لَا كَلِمَةٌ سَبَقَتْ مِنْ رَبِّكَ لَكَانَ لِزَامًا وَّ أَجَلٌ مُّسَمًّى، می‌گوید: در این جا تقدیم و تأخیر است و در اصل این گونه بوده: لَوْ لَا كَلِمَةٌ سَبَقَتْ مِنْ رَبِّكَ وَّ أَجَلٌ مُّسَمًّى وَّ لَوْ لَا كَلِمَةٌ سَبَقَتْ مِنْ رَبِّكَ لَكَانَ لِزَامًا وَّ أَجَلٌ مُّسَمًّى، ساعت [روز قیامت] است، زیرا خداوند می‌فرماید: بَلِ السَّاعَةُ مَوْعِدُهُمْ وَّ السَّاعَةُ أَدْهَى وَّ أَمْرٌ (۲)

ابن وهب از ابن زید نیز همین را نقل کرده است. (۳)

بنابراین، نظر گذشتگان درباره اسلوب قرآنی بر مبنای معنای آن پی‌ریزی می‌شود و اگر احیاناً یکی از اسالیب قرآنی را مورد توجه قرار می‌دهند، برای این است که معنای این اسلوب را به دست آورند و این کار از پیشینیان امری طبیعی است، زیرا معانی قرآنی را با همت خود به دست می‌آورند، آن را در تنظیم حیات دنیوی خود به کار می‌برند و در عبادات و روشهای دینی‌شان از آن پیروی می‌کنند و بدون شک تفسیر طبری از این لحاظ ارزش و اهمیت فراوانی دارد، زیرا این نظریات اسلوب قرآنی بر جای مانده از گذشتگان را برای ما حفظ کرده است و بدون شک برای محقق تاریخ بلاغت، این امکان پیدا می‌شود که پس از گردآوری این نظریات و کاوش و مرتب ساختن آنها در مطالعات خود از آنها استفاده کند.

د- در این جا برمی‌گردیم به بحث طبری درباره اسلوب قرآنی و سزاوار است از این نکته غفلت نکنیم که طبری مفسری است که تمام همتش را صرف آشکار ساختن معنای قرآن کرده است و اگر می‌بینیم گاهی به ظاهر لفظ می‌پردازد، باز هم به منظور

(۱) - همان مأخذ، ج ۲۹، ص ۲۴.

(۲) - قمر / ۴۶.

(۳) - همان مأخذ، ج ۱۶، ص ۱۶۷.

شیوه های تفسیری قرآن، ص: ۴۹۲

رسیدن به معناست و به این ترتیب، در بحث اسلوب قرآنی بیشتر به معنای آن توجه و اشاره می‌کند. هدف از اختلاف در تعبیرات و صورتهای گوناگون، روشن تر شدن معانی است. بنابراین، طبری که جهت معنا را ترجیح می‌دهد، نص قرآن را به گونه‌ای تفسیر می‌کند که از ارتباط معنای لفظ قرآن با محیط عربی اطمینان حاصل شود و این امر، در مناقشه زیر که طبری به توضیح نظریات مختلف پرداخته و رأی خود را نیز ابراز داشته است، آشکار می‌شود.

طبری می‌گوید: اگر کسی پرسد: چرا در آیه: ... وَ جَعَلَ لَكُمْ سِرَابِيلَ تَقِيَكُمُ الْحَرَّ ... «۱»، تنها کلمه حَرَّ را یاد کرده و کلمه برد را نیاورده و حال آن که لباس انسان را هم از سرما نگه می‌دارد و هم از گرما و نیز قبل از این جمله: وَ جَعَلَ لَكُمْ مِنَ الْجِبَالِ أَكْنَانًا، کوه را ذکر کرده و دشت را ذکر نکرده است؟ در پاسخ این اشکال، به اختلاف سخن گفته شده و ما پیش از آن که سخن حق را اظهار کنیم به آنچه دیگران گفته‌اند می‌پردازیم:

عثمان از عطا و او از پدرش نقل کرده است: قرآن برطبق شناخت مردم نازل شده، مگر نمی‌بینی سخن خداوند را: وَاللَّهُ جَعَلَ لَكُمْ مِمَّا خَلَقَ ظِلَالًا وَ جَعَلَ لَكُمْ مِنَ الْجِبَالِ أَكْنَانًا، و حال آن که آنچه خداوند از دشتهای برای مردم قرار داده از کوهها بزرگتر و بیشتر است، امّا چون آنها مردمی کوه‌نشین بودند (به همان اکتفا شده است) و پیش از این آیه خداوند فرموده است: وَمِنْ أَصْوَافِهَا وَ أَوْبَارِهَا وَ أَشْعَارِهَا أَثَاثًا وَ مَتَاعًا إِلَى حِينٍ «۲»، ... و از پشم و کرک و موی آنها (چهارپایان) اثاث و کالا تا زمان معینی برای شما قرار داد. با این که خدا از آنچه در این آیه یاد شده چیزهایی مهمتر و بیشتر برای مردم قرار داده، امّا چون آنها با همین کرک و موها آشنایی داشته‌اند، حق تعالی اینها را نام برده است. و نیز فرموده است: ... وَ يُنَزِّلُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ جِبَالٍ فِيهَا مِنْ بَرَدٍ ... «۳»، ... و از

(۱) - اول آیه: وَاللَّهُ جَعَلَ لَكُمْ ... «خداوند از آنچه آفریده برای شما، سایه‌ها و از کوهها پناهگاهها قرار داده و برایتان لباسها آفریده که شما را از گرما، حفظ می‌کند و نیز لباسهایی که حافظ شما در هنگام جنگ است ...» (نحل / ۸۱).

(۲) - نحل / ۸۰.

(۳) - نور / ۴۳.

شیوه های تفسیری قرآن، ص: ۴۹۳

کوههای آسمانی دانه‌های تگرگ نازل می‌کند ...» با این که خدا چیزهایی از قبیل برف (و غیر آن) نازل کرده است که مهمتر و بیشتر از تگرگهای کوههای آسمانی است، ولی چون عربها به آنها آشنایی نداشتند از آنها نامی نبرده است. و نیز در آیه: سِرَابِيلَ تَقِيَكُمُ الْحَرَّ، با این که آنچه مردم را از سرما حفظ می‌کند، بیشتر و مهمتر است، امّا چون آنان اهل گرما بودند خداوند از میان نعمتهای خود، محافظت از مکروهی را ذکر کرده است که مورد آشنایی آنها بوده که همان گرماست، نه آن چیزی که ناراحتی نسبت به آن را احساس نمی‌کردند، و از این قبیل است موارد دیگر.

بعضی گفته‌اند: ذکر یکی بدون دیگری به دلیل آن است که با توجه به اول، دومی معلوم می‌شود و نیازی به ذکر آن نیست، زیرا وقتی خداوند فرمود: شما را از گرما، حفظ می‌کند، حفظ از سرما را هم شامل می‌شود، و این تعبیر در سخن عرب، معمول است و برای اثبات دیدگاه خود، شعر شاعر را دلیل آورده‌اند:

و ما ادري اذا يَممت وجهاريد الخير ايهما يليني «آن گاه که اراده خیر و شر بکنم نمی‌دانم کدام یک برایم پیش می‌آید.»

منظور خیر و شر است ولی تنها به ذکر خیر پرداخته زیرا وقتی اراده خیر کند معلوم است که از شر هم دوری می‌کند.

امّا سخن حق همان است که گفته‌اند: قرآن برطبق آگاهی و شناخت مردم نازل شده است هرچند برای کسی که علم به هر دو داشته

باشد ذکر یکی دلالت بر دیگری می‌کند، زیرا خدای تعالی نعمتهای خود را بر کسانی که در این سوره ذکر شده‌اند بر شمرده و آنها به نعمتهای خدا (حتی آنهایی که ذکر نشده) شناخت دارند. «۱»

ما نیز روش مهمی را که طبری به آن ملتزم شده مورد بررسی و پذیرش قرار می‌دهیم و آن این است که وی به منظور رعایت امانت، تمام نظریات در مورد تفسیر و اسلوب آن را نقل می‌کند و سپس آنچه خود می‌پسندد، برمی‌گزیند و به همین دلیل در ردّ و قبول مطلب رعایت انصاف می‌کند و هر جا زمینه‌ای برای بحث در اسلوب قرآنی

(۱) - تفسیر طبری، ج ۱۴، ص ۱۰۴.

شیوه های تفسیری قرآن، ص: ۴۹۴

پیش آید او را می‌بینیم که گاهی به نرمی و مدارا رفتار می‌کند و زمانی بحث، او را به شدت به مشاجره و مجادله می‌کشاند، به‌ویژه زمانی که این مشاجره با ابو عبیده، در کتاب مجاز او باشد زیرا در آیه: *إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ* که ابو عبیده قایل به تقدیم و تأخیر شده، نظریه وی را نپذیرفته، می‌گوید: بعضی از بی‌خبران گمان کرده‌اند که در این آیه جمله مقدم در معنا مؤخر است، چنان که امرؤ القیس در شعر خود آورده است:

و لو أنّ ما اسعی لأدنی معیشة کفانی و لم اطلب قليل من المال «اگر با کوشش خود به کمترین زندگی برسم، اندکی از مال برایم کافی است و مال فراوانی طلب نمی‌کنم.»

منظور شاعر این است که مال اندک مرا بس است و افزون طلب نیستم، اما این معنا از اسلوب تقدیم و تأخیر نیست و نمونه آوردن برای آن از شعر امرؤ القیس نیز نابجاست، زیرا ممکن است گاهی مال اندکی کافی باشد، ولی انسان مال فراوانی را طلب کند. پس وجود مال به اندازه کافی، علت برای ترک افزون‌طلبی نیست، تا همانند عبادت باشد که وجود آن، مستلزم معاونت بر آن است، و برعکس، وجود معاونت بر عبادت، مستلزم وجود عبادت است و ذکر یکی از آنها دالّ بر دیگری نیز هست. پس در صورتی تقدیم یکی بر دیگری درست است که هر کدام در مرتبه مساوی باشد. «۱» (نه در این شعر که در یک درجه نیستند.)

ه- شیوه اختصار: اکنون به تجزیه و تحلیل کوششهای طبری می‌پردازیم که خواسته است شیوه تفسیر قرآنی‌اش را با آوردن نمونه‌هایی که در سرتاسر سی جزء از تفسیرش پراکنده است بیان کند. و می‌بینیم که او شیوه‌ای را سرلوحه فعالیت‌های خود قرار داده که عرب به منظور بیان مقاصد خود، تمام ارزش بلاغی را به آن داده است. مقصود ما از این مطلب، شیوه ایجاز و بیان مقام کسانی است که زیبایی بیان قرآنی و اعجاز آن را در ایجاز قرآن حسّ می‌کنند. و طبری را می‌بینیم که تحت تأثیر ایجاز قرآنی قرار می‌گیرد و از زیبایی آن پرده برمی‌دارد، چنان که در آیه: *وَاللَّهُمَّ إِلَهٌ وَاحِدٌ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الرَّحْمَنُ*

(۱) - همان مأخذ، ج ۱، ص ۵۴.

شیوه های تفسیری قرآن، ص: ۴۹۵

الرَّحِيمِ «۱»، می‌گوید: باید خردمندان در این آیه و آیه بعدش بیندیشند که چگونه خداوند با کوتاه‌ترین سخن و رساترین دلیل و لطیف‌ترین معنا بر تمام کسانی که به یگانگی او کافر شده‌اند، احتجاج کرده، تا آنها را با برتری حکمت و سخن خود آشنا سازد. «۲» *كَيْفَ وَإِنْ يَظْهَرُوا عَلَيْكُمْ لَا يَرْقُبُوا فِيكُمْ إِلَّا وَلَا ذِمَّةً يُرْضُونَكُمْ بِأَفْوَاهِهِمْ وَتَأْبَى قُلُوبُهُمْ وَأَكْثَرُهُمْ فَاسِقُونَ* «۳»، «چگونه پیمان‌شان ارزشی دارد در حالی که اگر بر شما غالب شوند، نه ملاحظه خویشاوندی با شما را می‌کنند و نه پیمان را، شما را با زبان خود خشنود می‌کنند، ولی دل‌هایشان ابا دارد و اکثر آنها نافرمان‌دارند.»

طبری درباره ایجازی که در این آیه به کار رفته می‌گوید: مقصود خداوند متعال از کلمه «کیف» این است که ای مؤمنان چگونه

این مشرکینی که عهد خود را شکسته‌اند یا آنهایی که شما با آنها پیمانی ندارید، به عهد و پیمانی عمل خواهند کرد و حال آن که اگر بر شما غلبه کنند خویشاوندی و پیمان را رعایت نمی‌کنند. خداوند کلمه «کیف» را دلیل برای تمام معانی که پیش از آن بوده آورده است. در میان عرب، معمول است که اگر حرفی پس از گذشتن معنایش تکرار شود فعلش را حذف می‌کنند، چنان که شاعر گفته است:

و خَبْرَتَمَانِي أَنَّمَا الْمَوْتُ فِي الْقُرَى فَكَيْفَ وَ هَذِي هَضْبَةٌ وَ كَثِيبٌ «شما دو نفر به من خبر دادید که مرگ روستاها را فرا گرفته است. پس چگونه مرگ در روستاهاست و حال آن که آنها از کوههای پهن شده و تپه‌های شنی فراهم شده‌اند؟» (و در این دو حالت کسی از مرگ نجات نمی‌یابد). در این شعر بعد از کلمه «کیف» فعل: يَكُونُ الْمَوْتُ فِي الْقُرَى به قرینه قبلی حذف شده است. «۴» و نیز طبری در ایجاز لفظ: «عليكم» بنابر اسلوب عربی در آیه: إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَيكُمْ رَقِيبًا «۵»، «همانا خدا مراقب اعمال شماست.» می‌گوید: مقصود آیه این است که خداوند پیوسته ناظر بر

(۱) - بقره/ ۱۶۳.

(۲) - تفسیر طبری، ج ۲، ص ۳۷.

(۳) - توبه/ ۸.

(۴) - همان مأخذ، ج ۱۴، ص ۱۴۵، ط، دارالمعارف.

(۵) - نساء/ ۱.

شيوه های تفسیری قرآن، ص: ۴۹۶

شماست و مراد از ضمیر جمع مخاطب، مردمی هستند که خداوند (در اول آیه) به آنها فرموده است: «ای مردم در پیشگاه پروردگارتان تقوا داشته باشید...» مخاطب بودن ضمیر با این که بعضی غایب می‌باشند از باب تغلیب است، زیرا در زبان عرب هرگاه غایب و مخاطب در عملی شرکت داشته باشند، سخن به صورت مخاطب آورده می‌شود. به عنوان مثال هرگاه فردی یا جماعتی حاضر، با گروهی که غایب هستند عملی انجام دهند؛ خطاب به همه آنها گفته می‌شود: شما چنین و چنان کردید. «۱» طبری در این زمینه، آن‌گاه که میان اسلوب قرآنی و روش عربی مقایسه می‌کند، از شیوه ابو عبیده در کتاب «مجازش» استفاده می‌کند.

آخرین نمونه از بیان قرآنی که از باب ایجاز است توقف طبری در آیه: فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ می‌باشد که معنای اجمالی این آیه را توضیح داده و چنین گفته است:

اصل واژه مرض، بیماری جسمی است، ولی در درجه بعد به بیماری دینی اعتقادی نیز به کار می‌رود و چون برطبق روایات معلوم است که مقصود از بیماری قلوب کفار، باورهای باطل آنهاست (نه بیماری قلبی یا جسمی)، نیازی به تصریح عقاید آنان نبوده و به همان مرض قلب اکتفا کرده است نظیر شعر عمر بن لجا:

و سَبَّحَتِ الْمَدِينَةُ لَا تَلْمَهُارَاتُ قَمَرًا «۲» يسوقهم نهارا «مردم شهر زبان به سبحان الله گشودند، آنها را ملامت مکن، زیرا ماهی را دیدند که آنها را به روشنایی روز سوق می‌داد.» چون بر شنوندگان معلوم بوده است که منظور اهل مدینه است، نیازی به تصریح به کلمه اهل نبوده است؛ و نیز همانند شعر عنتره عبسی:

هَلْمَا سَأَلْتُ الْخَيْلَ يَا ابْنَةَ مَالِكٍ أَنْ كُنْتُ جَاهِلَةً بِمَا لَمْ يَعْلَمِي «ای دختر مالک چرا از صاحبان اسبها نپرسیدی، اگر به چیزی جاهل بودی.»

که در اصل، صاحب الخیل بوده است؛ و همانند یا خیل الله ارکبی که در اصل یا اصحاب خیل الله بوده است. مثلها در این مورد از

شمار بیرون است و برای هر کس

(۱) - همان مأخذ، ج ۴، ص ۱۵۲.

(۲) - منظور از قمر، صورت زیباست.

شيوه های تفسیری قرآن، ص: ۴۹۷

توفیق درک داشته باشد، همین کافی است.

بنابراین، معنای سخن خداوند در *فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ*، این است که کافران، در عقایدشان نسبت به دین و تصدیق محمد صلی الله علیه و اله و به آنچه وی از نزد خداوند آورده است بیمارند و چون مقصود جمله، معلوم بوده، از تصریح به بیماری اعتقادی آنها خودداری شده است. (۱)

و- شیوه اطناب: نظریه تمام محققان دانش بلاغت در زبان عرب این است که هر جا سخن از ایجاز باشد، روش اطناب نیز مورد بحث واقع می‌شود و می‌دانند که برای هر شیوه‌ای دلایل و محسّناتی وجود دارد، اما طبری در سوره فاتحه الکتاب با مقایسه میان ایجاز و اطناب، فایده شیوه اطناب را مورد بحث قرار داده و در مبارزه با دشمنان قرآن که نسبت به فواید تعبیر به شیوه اطناب، جاهل هستند، چنین می‌گوید:

اگر مخالفان از ما بپرسند که شما در اول این کتاب (تفسیر) در توصیف بیان به این نکته پرداختید که عالی‌ترین درجه و شریف‌ترین مرتبه و بلیغ‌ترین سخن، سخنی است که به خودی خود مقصود گوینده را برساند و به گوش شنونده نزدیک‌تر باشد و نیز بیان داشتید که سزاوارترین سخن، سخن خداوند است - زیرا سخن خدا بر سایر سخنان فضیلت دارد و عالی‌ترین درجه بیان را دارا می‌باشد - حال حکمت این که خداوند در سوره امّ القرآن (سوره الحمد لله) سخن را طولانی کرده و هفت آیه آورده، چیست؟ با این که دو آیه: *مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ* و *إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ* تمام معانی هفت آیه را دربردارد، زیرا هر کس مالک روز جزا را بشناسد، او را با تمام نامهای نیکویش و صفات بلندش می‌شناسد و کسی که مطیع خدا باشد هیچ شکی نیست که پیرو کسانی است که خدا بر آنها نعمت داده و مخالف کسانی است که خدا بر آنها خشم گرفته است. بنابراین، چه نیازی به آوردن پنج آیه دیگر بوده که اضافه‌شده و چه حکمتی است که در دو آیه‌ای که بیشتر یاد کردیم نبوده تا از این پنج آیه فهمیده شود؟.

در پاسخ می‌گوییم: خدای تعالی، برای پیامبر ما حضرت محمد صلی الله علیه و اله و برای امت

(۱) - تفسیر طبری، ج ۱، ص ۹۴.

شيوه های تفسیری قرآن، ص: ۴۹۸

وی با کتابی که بر او نازل فرموده، دنیایی از حقایق و معانی گردآورده است که در هیچ کتابی از کتابهای پیامبران پیشین و برای امت آنها جمع نکرده است، زیرا هر کتابی را که بر یکی از پیامبران پیشین نازل کرده شامل بعضی از حقایق کلی است که کتاب پیامبر ما شامل همه آنهاست. به عنوان مثال، تورات تنها مواضع و تفصیل آنها را دربردارد و زبور مشتمل بر حمد و ثنای خداست و انجیل نیز موعظه و تذکر است، و در هیچ یک از آنها معجزه‌ای که نشانگر راستگویی آنها باشد وجود ندارد، اما کتابی که بر پیامبر ما محمد صلی الله علیه و اله نازل شده تمام اینها و نیز مسائل بسیاری که سایر کتابها از آن خالی است در بردارد.

از شریفترین حقایقی که قرآن ما به آن وسیله بر بقیه کتابها برتری دارد، نظم و ترتیب عجیب آن و ساختار بی‌سابقه‌ای است که سخنگویان زبردست از فراهم ساختن کوچکترین سوره همانند آن، ناتوان بودند و از بیان نظم جزئی آن، زبان‌آوران، لال و در تنظیم و ترتیب آن، شاعران حیران بودند و دانشمندان با همه دانش خود از آوردن سخنی همانند آن عاجز ماندند و به قصور خود

اعتراف کردند و چاره‌ای جز تسلیم و اقرار به این که تمام آن از نزد خدای یکتای با اقتدار است، نداشتند. علاوه بر اینها حقایقی از قبیل تشویق و ترهیب و فرمان دادن و منع کردن و بیان داستان و مناظرات و مثلها و جز اینها در قرآن هست که در کتابهای آسمانی دیگر وجود ندارند.

بنابراین، طولانی کردن سخن در قرآن نظیر سوره حمد، به خاطر اموری بوده است که در قبل یادآوری کردیم و آن این که خداوند اراده کرده است با توصیف شگفت‌انگیز از قرآن و نظم و ترتیب عجیب آن که نه وزن اشعار دارد و نه چون سخنان کاهنان مسجّع است و نه مانند خطبه‌های خطیبان و نامه‌های بلیغان است و از بیان همانند آن، تمام مردم عاجز و از تنظیم نظیر آن همه بندگان ناتوانند، دلایل نبوت حضرت محمد صلی الله علیه و اله را در قرآن گرد آورد و آنچه از حمد و ثنای خدا در قرآن آمده توجه دادن بندگان خداست به عظمت، سلطه، قدرت و بزرگی قلمرو حکومت او، تا نعمتهای معنوی او را به یاد آورند و بر نعمتهای ظاهری اش او را سپاس گویند و در مقابل، از درگاه

شیوه های تفسیری قرآن، ص: ۴۹۹

خداوند استحقاق مزید نعمت یابند و مستوجب پاداشی بزرگ شوند. نیز خداوند با توجه به این که در قرآن، یادی از کسانی کرده است که با شناختی که خدا به آنها داده مورد نعمت الهی واقع شده‌اند و با توفیق عبادتی که به آنها داده، ایشان را مورد تفضل خود قرار داده است، به بندگانش فهمانده است که تمام نعمتهای آنها، خواه دینی و خواه دنیایی، از طرف خداست، تا دلهای خود را به او متوجه سازند و نیازهای خود را از او بخواهند، نه از غیر او نظیر بتها و خدایان باطل و با یادآوری آفاتی که برای گناهکاران روا داشته و کیفرهایی که به مخالفانش وارد ساخته، بندگانش را از انجام دادن گناهان و روبه‌رو شدن با خشمش ترسانیده است، زیرا این کارها آدمی را به مسیر گناهکاران و هلاکت که سرانجام کیفرها و بلاهاست می‌کشاند. این است دلیل طولانی شدن سخن در سوره حمد و امثال آن در سایر سوره‌های قرآن و این همان منطق رسا و برهان قاطع در قرآن می‌باشد. (۱)

ز- شیوه مجاز: مجاز در قرآن شیوه‌ای است که گروههای مختلف درباره آن بحث و جدالهای فراوانی کرده‌اند و تصویری گوناگون از آن در کتابهای تفسیری منعکس شده است و می‌توان نمونه کاملی از این گونه بحثها را در تفسیر کشف زمخشری جست و از طبری نیز می‌توان اشاره‌ای را درباره اسلوب مجاز و به‌ویژه در مسائلی که مربوط به افعال و صفات خداوند است مشاهده کرد.

البته طبری بر طبق شیوه برگزیده خود، الفاظ را به معنایی تفسیر می‌کند که در میان عربها معروف است و در مشاجرات کلامی فرو نمی‌رود.

نمونه‌ای از مجاز را در بحث طبری درباره اسلوب در آیه: *ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ* می‌توان یافت که می‌گوید: «استواء» در سخن عرب به معانی زیر می‌آید:

الف- موقعی که انسان در جوانی و نیرومندی به مرحله کمال خود برسد، در این وقت گفته می‌شود: *استوى الرجل*: فلانی به مرحله کمال رسید.

ب- راستی و استواری در امور و اسبابی که کج و ناستوار بوده باشد، چنان که

(۱)- همان مأخذ، ج ۱، ص ۶۵-۶۶.

شیوه های تفسیری قرآن، ص: ۵۰۰

گفته می‌شود: استوی لفلان أمره، وقتی که کارهای شخص، مستقیم و پابرجا شود، پس از آن که کژی و ناروایی در آن بوده باشد، و از این قبیل است شعر طرماح بن حکیم:

طال علی رسم مهتد ابدو عفا و استوی به بلده «روزگار او بر ویرانه‌ها دوام یافت و از بین رفت و سپس شهر و آبادی‌اش بر آن استوار شد.»

در این شعر استوی به، به معنای «استقام به» آمده است.

ج- یکی از معانی «استواء» رو آوردن به چیزی برای کاری است، همانند استوی فلان علی فلان بما یکرهه و یسوءه بعد الاحسان الیه: «امر ناپسند و غیر مطلوبی به فلانی رو کرد، پس از آن که به او احسان کرده بود.»

د- به معنای چیزی را در قبضه گرفتن و بر آن مسلط شدن، مثل: استوی فلان علی المملکة: «فلانی زمام کشور را به دست گرفت و بر آن تسلط یافت.»

ه- جای گرفتن و بالا رفتن: استوی فلان علی سریره: «فلانی بر تخت خود جای گرفت و بالا رفت» و بهترین معنا در سخن خداوند: ... تُمَّ اسْتَوَىٰ اِلَى السَّمَاءِ فَسَوَّاهُنَّ ... «۱»، «همین است که خداوند بر آسمان اشراف و برتری یافت است، پس به قدرت خود آنها را مرتب کرد و هفت آسمان ساخت.»

شگفت از کسی است که معنای به دست آمده از کلام عرب در تأویل این آیه را که همان بلندی و رفعت یافتن است، منکر شده، به این دلیل که پیش خود خیال کرده است، لازمه این معنا این است که خداوند بعد از آن که زیر آسمانها بوده بلند شده و بالای آنها آمده، لذا از این تأویل زشت! آیه را به تأویلی که خود جعل کرده، برده است، امّا در عین حال از آنچه می‌ترسیده نجات نیافته است. از این رو به ایشان گفته می‌شود: شما که می‌گویید معنای استوی، اقبل است، از خودتان سؤال می‌کنیم آیا خداوند اول پشت به آسمان کرده و سپس به آن رو آورده است؟ و اگر بگویید: این رو آوردن جنبه فعلی و مادی نداشته، بلکه مراد اقبال معنوی است، در پاسخ می‌گوییم: معنای علو و ارتفاع

(۱) - بقره / ۲۹.

شيوه های تفسیری قرآن، ص: ۵۰۱

نسبت به آسمانها نیز جنبه غیر مادی دارد و به معنای رفعت پادشاه و تسلط اوست نه به معنای انتقال [از پایین به طرف بالا]. امّا این گوینده درباره هیچ امری از این امور چیزی نگفته است، مگر این که شبیه آن را در جای دیگری ملتزم می‌شود و اگر ترس طولانی شدن کتاب نمی‌بود، خبر می‌دادیم که چگونه گفتار هر کس که در این مورد برخلاف قول حق سخنی گفته است فاسد بوده، هر چند همین مقداری که بیان کردیم برای شخص خردمند کافی است، اگر خداوند بخواهد. «۱»

شاید این مطلب، آشکار باشد که کوشش طبری به عنوان یک مفسر، پیرامون معنایی متمرکز است که او را برای رسیدن به هدفش کمک کند، امّا در عین حال سعی دارد توضیح دهد که سخن قرآنی بر طبق شیوه سخن عربی است، چنان که در مورد آیه فَمَا رَبِحَتْ تِجَارَتُهُمْ سؤال و جوابی طرح کرده، می‌گوید: اگر اشکال شود که معنای آیه: فَمَا رَبِحَتْ تِجَارَتُهُمْ، «پس بازرگانی‌شان سود نبرد» چیست؟ آیا تجارت از چیزهایی است که سود می‌برد یا زیان می‌بیند و گفته می‌شود: تجارت سود کرد یا ضرر کرد؟

در پاسخ می‌گوییم: معنای آیه این است که کافران در تجارتشان زیان بردند، نه در کالایی که خریدند یا فروختند، امّا چون خداوند متعال در قرآن، عرب را مورد خطاب قرار داده شیوه‌ای را پیش گرفته است که عربها در بیانشان به کار می‌برند و چون نزد فصیح عرب، جملات: خاب سعیک و نام لیلک و خسر بیعک و از این قبیل سخنانی که شنونده مقصود گوینده را درک می‌کند، فصیح می‌نماید، قرآن نیز با جمله فَمَا رَبِحَتْ تِجَارَتُهُمْ با آنها به روشی سخن گفته است که در مکالماتشان معمول می‌باشد، زیرا نزد عربها معلوم است که سود (و زیان) در تجارت است چنان که خوابیدن در شب (یا روز) است. (نه تجارت چیزی است که خود سود یا زیان برد و نه شب یا روز می‌خوابند، بلکه رعایت مجاز شده است) پس به فهم مخاطبان اکتفا کرده و نگفته است: «فما ربحوا فی

تجارتهم» که معنای حقیقی آن است، چنان که شاعر گفته است:

(۱) - همان مأخذ، ج ۱، ص ۱۴۵ - ۱۵۰.

شيوه های تفسیری قرآن، ص: ۵۰۲ و شَرَّ الْمَنَایَا مِیَّتٌ وَسَطٌ اَهْلُهُ كَهْلُكَ الْفِتَاءُ اسلم الحیّ حاضره «دردناک‌ترین مرگها، مرگ شخص در میان خانواده‌اش می‌باشد، مانند مرگ دخترک جوانی که خاندانش در بالین او حضور یابند و نومیدانه شاهد جان دادن وی باشند.»

که منظور از شَرَّ الْمَنَایَا مِیَّتَةٌ وَسَطٌ اَهْلُهُ مِیَّتٌ وَسَطٌ اَهْلُهُ می‌باشد و لذا شاعر به فهم شنونده اکتفا کرده و لازم ندانسته که آنچه را ترک کرده ظاهر کند؛ و چنان که رؤبَةُ بن العجاج در شعر زیر سروده است:

حارث قد خرجت عَنِّي هَمِّي فَنَامَ لَيْلِي وَ تَجَلَّى غَمِّي «ای حارث حزن و اندوه از دل من بیرون شد، پس شبم خوابید و اندوهم برطرف شد.»

شاعر، خواب را به شب نسبت داده و مقصودش آن است که خود خوابیده است.

چنان که جریر بن الخطفی گفته است:

واعور من نبهان أَمَا نَهَارُهُ فاعمی و أَمَا لَيْلُهُ فبصیر «این شخص یک چشم از قبیله نبهان است، روزها به کلی کور و در شب بیناست ...» شاعر کوری و بینایی را به شب و روز نسبت داده و منظور اِتِّصَافِ خود نبهان به این دو صفت می‌باشد. «۱»

ح- شیوه تشبیه: طبری در شیوه تشبیه می‌کوشد که با نقل روایات مختلف درباره معنای تشبیه، از میان آنها نظریه‌ای را برگزیند که مورد اِتِّفَاقِ و نیز با ترتیب معنوی آیات، همخوان باشد.

به عنوان مثال در آیه: وَ مَثَلُ الَّذِينَ كَفَرُوا كَمَثَلِ الَّذِي يَنْعِقُ بِمَا لَا يَسْمَعُ إِلَّا دُعَاءً وَ نِدَاءً «۲»، «مثل کافران در شنیدن سخن پیامبر و درک نکردن معنای آن، همچون حیوانی است که آوازش کنند و او، از آن آواز، معنایی درک نمی‌کند و فقط صدایی می‌شنود ...» «۳»

(۱) - همان، ج ۱، ص ۱۰۸.

(۲) - بقره/ ۱۷۱.

(۳) - ترجمه تفسیر مجمع البیان، ج ۲، ص ۱۶۲. و تفسیر نمونه از مجمع نیز نقل کرده است که «ینعق» از «نعق»

شيوه های تفسیری قرآن، ص: ۵۰۳

طبری می‌گوید: مفسران در معنای این آیه به اختلاف سخن گفته‌اند:

الف- بعضی گفته‌اند: معنای آیه این است: مثل کافران در نفهمیدن آنچه از کتاب خدا بر آنها خوانده می‌شود و نپذیرفتن آنچه بدان فراخوانده می‌شوند یعنی توحید و مواعظی که به آن پند داده می‌شوند، همانند چهارپایی است که هرگاه او را صدا کنند آواز را می‌شنود، اما معنایش را درک نمی‌کند. کسانی که آیه را چنین معنا کرده‌اند عبارتند از:

۱- سَمَّاكَ از عکرمه در معنای: وَ مَثَلُ الَّذِينَ كَفَرُوا كَمَثَلِ ... می‌گوید: مثل کافران مانند شتر یا الاغی است که او را صدا می‌زنی و تنها صدا را می‌شنود، ولی معنایش را درک نمی‌کند.

۲- عکرمه از ابن عباس نقل کرده که گفت: كَمَثَلِ الَّذِي يَنْعِقُ بِمَا لَا يَسْمَعُ، یعنی، او مانند گوسفند یا از قبیل آن است.

۳- محمد بن سعد از پدرش، از عمویش، از پدرش و او از ابن عباس نقل می‌کند که معنای آیه چنین است: مثل کافران مانند شتر و الاغ و گوسفند است. اگر به یکی از آنان بگویی بخور، نمی‌فهمد که چه می‌گویی فقط صدا را می‌شنود. کافر نیز چنین است.

اگر او را به کار خوبی دعوت کنی یا از کار بدی منعش کنی، یا پندش دهی، فقط صدا را می‌شنود، ولی درک نمی‌کند.

۴- ابن جریر از ابن عباس نقل می‌کند: کافران مانند جنبه‌های هستند که می‌شنود ولی نمی‌فهمد. کافر نیز صدا را می‌شنود ولی نمی‌فهمد.

۵- خصیف از مجاهد نقل می‌کند: کافر مانند چهارپایی است که صدا را می‌شنود و معنایش را درک نمی‌کند.

۶- ابو نجیح از مجاهد: كَمَثَلِ الَّذِي يَنْعِقُ ... این تشبیهی است که خداوند کافران را که صدا را می‌شنوند و نمی‌اندیشند، به چهارپا تشبیه کرده است که صدا را می‌شنود و معنا را نمی‌فهمد.

۷- سعید بن جبیر از قتاده نقل کرده است که در معنای آیه گفته است: مثل کافر

(با عین) به معنای صدای آهسته کلاغ و (ینعق، با غین) به معنای فریاد کلاغ توأم با کشیدن گردن است. م.

شيوه های تفسیری قرآن، ص: ۵۰۴

همانند شتر و گوسفند است که صدا را می‌شنود و نمی‌اندیشد و درک نمی‌کند که از صدا چه قصد شده است.

۸- معمر از قتاده، در این آیه می‌گوید: این مثلی است برای کافر، و می‌گوید:

داستان این کافر، مانند بهیمه است که صدا را می‌شنود و معنایش را نمی‌فهمد. کافر نیز چنین است که از آنچه به او گفته می‌شود، سودی نمی‌برد.

۹- از ربیع نقل شده که گفته است: او مانند کافر است که صدا را می‌شنود و آنچه به او گفته می‌شود، درک نمی‌کند.

۱۰- حجاج می‌گوید: از جریر شنیدم که گفت از عطاء درباره این آیه سؤال کردم که وقتی چهارپا مورد خطاب واقع می‌شود چیزی نمی‌فهمد، اما صدا را می‌شنود، آیا کفار هم چنین هستند؟ گفت: همین طور است.

۱۱- مجاهد گفته است: کافر مانند چهارپایی است که شبان به او طوری فریاد می‌زند که نمی‌شنود، این معنا را عیسی بن ابی نجیح از مجاهد نقل کرده است.

۱۲- اسباط از سدی نقل کرده است: كَمَثَلِ الَّذِي يَنْعِقُ بِمَا لَا يَشْمَعُ إِلَّا دُعَاءً وَتِدَاءً، یعنی آنچه به آن حیوان گفته می‌شود، نمی‌فهمد، مگر همین مقدار که آن را فرا خوانند که بیاید یا او را طرد کنند که برود. کسی که چهارپا را مورد خطاب قرار می‌دهد چوپان است، و همان طور که چوپان گاهی گوسفند را به چیزی صدا می‌زند که نمی‌شنود، پیامبر اسلام حضرت محمد صلی الله علیه و اله نیز بعضی از مردم را صدا می‌زند که جز همه‌ها صدا چیزی را نمی‌شنوند. این است که خداوند می‌فرماید: صُمُّ بُكْمٌ عُمَى، «آنها ناشنوا، لال و نابینا نیستند...» و معنای سخن این گروه که درباره تأویل آیه گفتیم این است: و مثل وعظ الذین كفروا و اعظهم كمثل نعت النّاعق بغنمه و نعيقه بها، «منظره پند پذیری کافران و پنددهنده به آنها مانند صدای شبان برای گوسفند و فریادی است که بر سر آنها می‌زند.» مثل، اضافه شده به الذین كفروا، و کلمه وعظ و واعظ به واسطه قرینه حذف شده است چنان که گفته می‌شود: اذا لقيت فلانا فعظمه تعظيم السلطان و منظور:

كما تعظم السلطان می‌باشد.

شيوه های تفسیری قرآن، ص: ۵۰۵

چنان که شاعر گفته است:

فلمست مسلماً ما دمت حيا على زيد بتسليم الأمير «تا وقتی که زنده‌ام تسلیم زید نمی‌شوم، مانند تسلیم شدن در مقابل امیر.»

مراد تشبیه است، یعنی چنان که تسلیم امیر می‌شوند.

بنابراین، ممکن است معنای آیه این باشد: کسانی که کافر شده‌اند از نظر کمبود درک و عدم شناخت خدا و رسولش، مانند

حیواناتی هستند که بر آنها فریاد زده می‌شود و سخنی از امر و نهی نمی‌فهمند، مگر این که تنها صدایی را می‌شنوند. مثلاً اگر به حیوان گفته شود: علف بخور، یا آب بنوش، غیر از صدایی که از گوینده می‌شنود، چیز دیگری درک نمی‌کند. کافر نیز به سبب نیندیشیدن در امر و نهی خدا و رسول و به سبب کمبود درک مانند حیوان است.

بنابراین هرچند در ظاهر، فعل ینعق به ناعق که فاعل است، نسبت داده شده است مقصود، منعوق به (حیوان) که مفعول است می‌باشد، چنان که نابغه ذبیانی در شعرش گفته است:

وقد خفت حتی ما تزید مخافتی علی وعل فی ذی المطارة عاقل «۱» «من به حدی ترسیدم که ترس بز گوهی یا آهویی که به کوهها پناه می‌برد، بر ترس من افزونی نداشت.» تقدیر عبارت این است: حتی ما تزید مخافه الوعل علی مخافتی. شاعر دیگر نیز چنین گفته است:

کانت فریضة ما تقول كما كان الزنا فریضة الزجم «کیفر آنچه تو می‌گویی مثل کیفر زناست که سنگسار کردن می‌باشد.» اصل عبارت «كما كان الزجم فریضة الزنا» است و چون معنایش برای شنونده روشن بوده، (در ضرورت شعر) عبارت تغییر یافته است.

شاعر دیگر نیز گفته است:

ان سراجا لکریم مفخره تحلی به العین اذا ما تهجره

(۱) - عاقل: ممتنع بالجبل، عاقل یعنی آنچه که از ترس به کوه پناه می‌برد، تفسیر طبری، ج ۲، ص ۸۱.

شیوه های تفسیری قرآن، ص: ۵۰۶

«مردی که شخصیتی شکوهمند داشته باشد، هرگاه او را ناسزا بگویی، چشمه‌های روشن و به ظاهر خندان و متبسم می‌آید.» در اصل «یحلی بالعین» بوده است، امّا به دلیل ضرورت شعری و روشنی معنا، عبارت تغییر کرده است. از این قبیل توجیهاات در سخن عرب فراوان است که چون معنایش بر شنونده آشکار بوده، در عبارت، دگرگونی ایجاد شده است. از قبیل: اعرض الحوض علی النّاقه: «آب را بر شتر عرضه کن» و حال آن که شتر، بر آب عرضه می‌شود و امثال اینها ...

گروهی دیگر درباره معنای آیه گفته‌اند: حال کافران که خدایان و بت‌های ناشنوا و بی‌خردشان را ندا می‌کنند مانند حال کسی است که سخن می‌گوید امّا در مقابل، غیر از یک آواز و صدا (برگردان صوت) چیزی را نمی‌شنود.

به نظر این گروه، تفسیر آیه چنین است: حالت کافران که بت‌های نافهم و بی‌خردشان را می‌خوانند مانند سخن‌گویی است که از فریادش جز همان ندا و آوازش چیزی نمی‌شنود. دلیل بر این تفسیر، سخنی است که در زیر نقل شده است:

ابن وهب از ابن زید در معنای: وَمَثَلُ الَّذِينَ كَفَرُوا كَمَثَلِ الدِّیِ یَنعِقُ بِمَا لَا یَسْمَعُ می‌گوید: انسان در میان کوهها آوازی سرمی‌دهد و کوه آواز او را برمی‌گرداند، این بازتاب کوه که برای شخص هیچ سودی، جز همان فریاد و آواز ندارد «صدا» نامیده می‌شود.

بنابراین، حالت کافران و خدایانشان مانند همان کسی است که کوه ندای او را با این صدای غیر مفهوم پاسخ می‌دهد. «۱»

با این تأویل معنای دیگری هم برای این آیه احتمال داده‌شده و آن چنین است:

وضع کافران در این که خدایانشان را که هیچ نمی‌فهمند می‌خوانند مانند شخصی است که گوسفندش را ندا می‌کند و آن‌هم آواز صاحبش را نمی‌فهمد و سودی از آن نمی‌برد، امّا صاحب آن از این که پیوسته آن را ندا می‌کند و فریاد می‌زند در رنج است.

بهترین تفسیر از همه تفسیرهایی که برای این آیه بیان‌شده، به نظر من همان وجه

از محقق تا مقلد فرقه‌هاست آن یکی فعل است و این دیگر صداست. م.

شیوه های تفسیری قرآن، ص: ۵۰۷

اول است که ابن عباس و موافقانش بیان کردند، زیرا آیه درباره یهود نازل شده و دلیل ما بر این امر، ما قبل و ما بعد آیه است که در این باره سخن گفته. (۱)

ط- شیوه تعریض یا کنایه: چنان که قبلاً گفتیم هدف طبری از بحث درباره شیوه سخن قرآن، به دست آوردن معنای آن است، نه زیبایی شکل ظاهر آن، ولی گاهی از اوقات استحسانات قابل توجهی در عبارات به کار می‌برد، نظیر مطلبی که در ضمن بررسی سبک این آیه بیان کرده است: قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِن كُنْتُمْ فِي شَكٍّ مِنْ دِينِي فَلَا أَعْبُدُ الَّذِينَ تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ وَلَكِنْ أَعْبُدُ اللَّهَ الَّذِي يَتَوَفَّاكُمْ وَأَمِرْتُ أَنْ أُكُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ (۲)، «بگو: ای مردم اگر در آیین من شک دارید، پس بدانید که من هرگز خدایان باطل غیر از خدا را که شما آنها را می‌پرستید، عبادت نمی‌کنم، بلکه خدایی را می‌پرستم که شما را می‌میراند و من مأمورم که از مؤمنان باشم» در این جا طبری شرح داده که خدای متعال به پیامبرش حضرت محمد صلی الله علیه و اله می‌فرماید: به مشرکان قومت که از وحی من به تو تعجب می‌کنند، بگو: ای مردم اگر در این دینی که من شما را به آن می‌خوانم، در شک هستید و نمی‌دانید که آیا بر حق و از نزد خداوند است یا نه؟ پس (بدانید) که من چیزهایی غیر از خدا را که شما عبادت می‌کنید، از قبیل خدایان باطل و بتهایی که نمی‌شنوند و نمی‌بینند و مرا از چیزی بی‌نیاز نمی‌کنند و همین، مایه شک در صحت آنهاست، عبادت نمی‌کنم.

در این آیه، شیوه تعریض که لطافتی در سخن ایجاد کرده به کار رفته و معنایش این است: اگر شما راجع به آیین من در شک هستید، در اشتباهید، بلکه باید در چیزی شک کنید که شما خود بر آن هستید و آن عبارت است از پرستش بتهایی که نه توان درک دارند و نه دفع زیان و جلب منفعتی، اما دین من، جای هیچ گونه شکی در آن نیست، زیرا من، یکتا خدایی را عبادت می‌کنم که خلاق را در قبضه قدرت خود دارد. هر گاه بخواهد آنها را می‌میراند، هر کس را بخواهد سود می‌دهد و هر کس را بخواهد زیان می‌رساند و

(۱) - تفسیر طبری، ج ۲، ص ۴۷-۴۹، طبری تشبیه در آیه: مَثَلُهُمْ كَمَثَلِ الَّذِينَ اسْتَوْفَدَ نَارًا فَلَمَّا ... (بقره/ ۱۷) را نیز به همین روش توجیه کرده است. ج ۱، ص ۱۰۸-۱۰۹.

(۲) - یونس/ ۱۰۴.

شیوه های تفسیری قرآن، ص: ۵۰۸

عبادت چنین خدایی بر صاحب فطرت سالم ناپسند نیست اما عبادت بتها بر کسی که درکی درست و خردی سالم داشته باشد ناپسند است. (۱)

ی- مباحثی که طبری درباره سبک سخن قرآن دارد بسیار طولانی است. بنابراین، باید به مطالبی بسنده کنیم که او گاهی در ذیل تعبیرات قرآنی و درباره رازهای این تعبیرات آورده، مثلاً- در اضافه اسم به ضمیر جمع مخاطب، در این آیه از زیبایی معنا سخن می‌گوید: وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُم بَيْنَكُم بِالْبَاطِلِ وَتُدْلُوا بِهَا إِلَى الْحُكَّامِ لِتَأْكُلُوا فَرِيقًا مِنْ أَمْوَالِ النَّاسِ بِالْإِثْمِ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ (۲)، «اموال یکدیگر را در میان خود به ناحق نخورید و برای خوردن بخشی از اموال مردم به گناه، بخشی از مال خودتان را به حاکمان ندهید، در حالی که می‌دانید.»

طبری در معنای این آیه می‌گوید: منظور خداوند متعال از فعل مخاطب، صورت غایب آن است. یعنی بعضی از شما، اموال بعضی دیگر را نخورند، و به این طریق خداوند کسی را که مال برادرش را می‌خورد چنان قرار داده است که گویا مال خودش را می‌خورد، همانند: وَلَا تَلْمِزُوا أَنْفُسَكُمْ (۳) و وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ (۴) که به معنای غایب است، یعنی بعضی از شما بعضی دیگر را

عیب‌جویی نکنند، و بعضی از شما بعضی دیگر را به قتل نرسانند، زیرا خداوند مؤمنان را برادر یکدیگر قرار داده و از این رو کسی که برادرش را بکشد، گویی خودش را به قتل رسانیده است و کسی که او را عیب‌جویی کند چنان است که خود را عیب‌جویی کرده است و این چنین، عربها گاهی کلمه نفس را کنایه از برادر و خواهر می‌آورند همانند: اخی و اخوک اینا ابطش، منظور این است که من و تو با همدیگر زور آزمایی می‌کنیم تا ببینیم کدام یک قوی‌تریم، در این جا گوینده برادر (اخ) را کنایه از خودش آورده است، زیرا به منزله خودش می‌باشد و از این قبیل است سخن شاعر:

اخی و اخوک بیطن التّسیر لیس لنا من معد عریب

(۱) - همان مأخذ، ج ۱۱، ص ۱۲۱.

(۲) - بقره / ۱۸۸.

(۳) - حجرات / ۱۱.

(۴) - نساء / ۲۹.

شيوه های تفسیری قرآن، ص: ۵۰۹

«من و تو از شاخه نسیر هستیم و در میان ما از قبیله معد کسی زبان آور و فصیح نیست.»

بنابراین تأویل آیه چنین است: و لا یأکل بعضکم اموال بعض فیما بینکم بالباطل. «۱»

نیز طبری در لفظ عاهدتم، اسناد فعل به ضمیر جمع مخاطب را موجب زیبایی در معنا می‌داند و در آیه: بَرَاءَةٌ مِنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ إِلَى الَّذِينَ عَاهَدْتُمْ «۲» که معنایش (الی الذین عاهد رسول الله من المشرکین) می‌باشد، زیرا پیمانهای میان مسلمانان و مشرکان، همان عهد رسول خداست و متصدی بستن آنها هیچ کس نیست جز پیامبر صلی الله علیه و اله یا کسی که به امر او باشد. طبری می‌گوید: خدا در این آیه، مؤمنان را مورد خطاب قرار داده، زیرا مقصود از مؤمنان، خود پیامبر است و پیمانهای آن حضرت بر امتش، پیمانهای خود آنهاست؛ زیرا بر تمام کارهای آن حضرت درباره خودشان راضی و به پیمانهایش تسلیم بودند. پس پیمان او با آنها همانند پیمان آنها با خودشان بود. از این رو در آیه فرمود: الی الذین عاهدتُم من المشرکین، چرا که رسول خدا با کافران پیمان بسته بود. «۳»

آخرین سخن در شیوه طبری

سرانجام طبری چه در آثار فقهی و چه تاریخی و چه در تفسیرش، شیوه ثابتی را در پیش گرفته و از آن دست‌بردار نبوده است. به عنوان مثال، در فقه می‌بینیم که وی در دو کتابش: اختلاف الفقها و اللطیف، نظریات فقها را بیان می‌کند و از میان آنها یکی را با دلیل و حجّت می‌پذیرد.

در کتاب تاریخش که روایاتی از ملت‌های پیشین و زمانهای گذشته بدون ذکر منبع و مدرک مورد اعتماد آورده، می‌بینیم که از ایراد روایاتی که دلیلی بر درستی یا نادرستی آن نداشته، عذرخواهی کرده است و در مقدمه آن کتاب می‌نویسد: «خواننده این کتاب

(۱) - همان مأخذ، ج ۲، ص ۱۰۶.

(۲) - «از این پس، خدا و رسولش از عهد مشرکانی که با شما مسلمانان بسته و شکسته‌اند، بیزاری جسته است» (توبه / ۱).

(۳) - تفسیر طبری، ج ۱۴، ص ۹۶، ط، دار المعارف.

شيوه های تفسیری قرآن، ص: ۵۱۰

بداند که در تمام مطالبی که من آورده‌ام، اعتمادم به اخباری بوده است که با دلیل عقلی اثبات شده باشد، مگر مقدار اندکی از آنها. پس آنچه از بعضی از گذشتگان نقل کرده‌ام، اگر به نظر خواننده، به خاطر نبودن دلیل بر درستی سند و یا حقیقت معنایش، ناپسندید باید بداند که این عیب من نیست، بلکه از سوی کسانی است که برای من نقل کرده‌اند و من همان‌طور که شنیده‌ام، نوشته‌ام.»

وی در تفسیر خود، روایاتی را نقل می‌کند که بعضی از آنها را صحیح می‌داند و برخی را رد می‌کند. بنابراین، شیوه این مرد دانشمند این است که آثار تاریخی یا فقهی و یا تفسیری را نقل می‌کند و برطبق رویه‌ای که در مقدمه هریک از تألیفاتش ذکر کرده به نقد و بررسی می‌پردازد و به این دلیل، طبری هرچند تمام گفته‌های خود را به تفسیر روایی منسوب می‌دارد اما با این روش، مفسّر ناقدی به حساب می‌آید. اگر علمای حدیث، بیشتر به رجال سند توجه می‌کردند و به بررسی و جرح و تعدیل آنها می‌پرداختند، طبری به نقد و بررسی متن روایات می‌پردازد و در عین حال از نقد روایان این روایات نیز - اگر در آنها اشکالی ببیند - غفلت نمی‌کند. و این قبیل نقد و تحلیل اخبار و روایات از دانشمندی همچون طبری که سبکی ریشه‌دار و علمی دارد، فراوان به چشم می‌خورد.

درباره مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه اصفهان

بسم الله الرحمن الرحيم

جَاهِدُوا بِأَمْوَالِكُمْ وَأَنْفُسِكُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ (سوره توبه آیه ۴۱)

با اموال و جانهای خود، در راه خدا جهاد نمایید؛ این برای شما بهتر است اگر بدانید حضرت رضا (علیه السلام): خدا رحم نماید بنده‌ای که امر ما را زنده (و برپا) دارد ... علوم و دانشهای ما را یاد گیرد و به مردم یاد دهد، زیرا مردم اگر سخنان نیکوی ما را (بی آنکه چیزی از آن کاسته و یا بر آن بیفزایند) بدانند هر آینه از ما پیروی (و طبق آن عمل) می‌کنند

بنادر البحار- ترجمه و شرح خلاصه دو جلد بحار الانوار ص ۱۵۹

بنیانگذار مجتمع فرهنگی مذهبی قائمیه اصفهان شهید آیت الله شمس آبادی (ره) یکی از علمای برجسته شهر اصفهان بودند که در دلدادگی به اهل بیت (علیهم السلام) بخصوص حضرت علی بن موسی الرضا (علیه السلام) و امام عصر (عجل الله تعالی فرجه الشریف) شهره بوده و لذا با نظر و درایت خود در سال ۱۳۴۰ هجری شمسی بنیانگذار مرکز و راهی شد که هیچ وقت چراغ آن خاموش نشد و هر روز قوی تر و بهتر راهش را ادامه می‌دهند.

مرکز تحقیقات قائمیه اصفهان از سال ۱۳۸۵ هجری شمسی تحت اشراف حضرت آیت الله حاج سید حسن امامی (قدس سره الشریف) و با فعالیت خالصانه و شبانه روزی تیمی مرکب از فرهیختگان حوزه و دانشگاه، فعالیت خود را در زمینه های مختلف مذهبی، فرهنگی و علمی آغاز نموده است.

اهداف: دفاع از حریم شیعه و بسط فرهنگ و معارف ناب ثقلین (کتاب الله و اهل البیت علیهم السلام) تقویت انگیزه جوانان و عامه مردم نسبت به بررسی دقیق تر مسائل دینی، جایگزین کردن مطالب سودمند به جای بلوتوث های بی محتوا در تلفن های همراه و رایانه ها ایجاد بستر جامع مطالعاتی بر اساس معارف قرآن کریم و اهل بیت علیهم السلام با انگیزه نشر معارف، سرویس دهی به محققین و طلاب، گسترش فرهنگ مطالعه و غنی کردن اوقات فراغت علاقمندان به نرم افزار های علوم اسلامی، در دسترس بودن منابع لازم جهت سهولت رفع ابهام و شبهات منتشره در جامعه عدالت اجتماعی: با استفاده از ابزار نو می توان بصورت تصاعدی در نشر و پخش آن همت گمارد و از طرفی عدالت اجتماعی در تزریق امکانات را در سطح کشور و باز از جهتی نشر فرهنگ اسلامی ایرانی را در سطح جهان سرعت بخشید.

از جمله فعالیتهای گسترده مرکز :

الف) چاپ و نشر ده ها عنوان کتاب، جزوه و ماهنامه همراه با برگزاری مسابقه کتابخوانی
 ب) تولید صدها نرم افزار تحقیقاتی و کتابخانه ای قابل اجرا در رایانه و گوشی تلفن همراه
 ج) تولید نمایشگاه های سه بعدی، پانوراما، انیمیشن، بازیهای رایانه ای و ... اماکن مذهبی، گردشگری و ...
 د) ایجاد سایت اینترنتی قائمیه www.ghaemiyeh.com جهت دانلود رایگان نرم افزار های تلفن همراه و چندین سایت مذهبی دیگر

ه) تولید محصولات نمایشی، سخنرانی و ... جهت نمایش در شبکه های ماهواره ای
 و) راه اندازی و پشتیبانی علمی سامانه پاسخ گویی به سوالات شرعی، اخلاقی و اعتقادی (خط ۲۳۵۰۵۲۴)
 ز) طراحی سیستم های حسابداری، رسانه ساز، موبایل ساز، سامانه خودکار و دستی بلوتوث، وب کیوسک، SMS و ...
 ح) همکاری افتخاری با دهها مرکز حقیقی و حقوقی از جمله بیوت آیات عظام، حوزه های علمیه، دانشگاهها، اماکن مذهبی مانند مسجد جمکران و ...

ط) برگزاری همایش ها، و اجرای طرح مهد، ویژه کودکان و نوجوانان شرکت کننده در جلسه
 ی) برگزاری دوره های آموزشی ویژه عموم و دوره های تربیت مربی (حضور و مجازی) در طول سال
 دفتر مرکزی: اصفهان/خ مسجد سید/ حد فاصل خیابان پنج رمضان و چهارراه وفائی / مجتمع فرهنگی مذهبی قائمیه اصفهان
 تاریخ تأسیس: ۱۳۸۵ شماره ثبت: ۲۳۷۳ شناسه ملی: ۱۰۸۶۰۱۵۲۰۲۶

وب سایت: www.ghaemiyeh.com ایمیل: Info@ghaemiyeh.com فروشگاه اینترنتی: www.eslamshop.com

تلفن ۲۵-۲۳۵۷۰۲۳-۲۳۱۱ (۰۳۱۱) فکس ۲۳۵۷۰۲۲-۲۳۱۱ (۰۳۱۱) دفتر تهران ۸۸۳۱۸۷۲۲ (۰۲۱) بازرگانی و فروش ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹ امور کاربران ۲۳۳۳۰۴۵ (۰۳۱۱)

نکته قابل توجه اینکه بودجه این مرکز؛ مردمی، غیر دولتی و غیر انتفاعی با همت عده ای خیر اندیش اداره و تامین گردیده ولی جوابگوی حجم رو به رشد و وسیع فعالیت مذهبی و علمی حاضر و طرح های توسعه ای فرهنگی نیست، از اینرو این مرکز به فضل و کرم صاحب اصلی این خانه (قائمیه) امید داشته و امیدواریم حضرت بقیه الله الاعظم عجل الله تعالی فرجه الشریف توفیق روزافزونی را شامل همگان بنماید تا در صورت امکان در این امر مهم ما را یاری نمایندانشالله.

شماره حساب ۶۲۱۰۶۰۹۵۳، شماره کارت: ۶۲۷۳-۵۳۳۱-۳۰۴۵-۱۹۷۳ و شماره حساب شبا: -۰۶۲۱-۰۰۰۰-۰۰۰۰-۰۱۸۰-۰۹۰ IR
 ۵۳-۰۶۰۹ به نام مرکز تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان نزد بانک تجارت شعبه اصفهان - خیابان مسجد سید
 ارزش کار فکری و عقیدتی

الاحتجاج - به سندش، از امام حسین علیه السلام :- هر کس عهده دار یتیمی از ما شود که محنت غیبت ما، او را از ما جدا کرده است و از علوم ما که به دستش رسیده، به او سهمی دهد تا ارشاد و هدایتش کند، خداوند به او می فرماید: «ای بنده بزرگوار شریک کننده برادرش! من در کرم کردن، از تو سزاوارترم. فرشتگان من! برای او در بهشت، به عدد هر حرفی که یاد داده است، هزار هزار، کاخ قرار دهید و از دیگر نعمت ها، آنچه را که لایق اوست، به آنها ضمیمه کنید».

التفسیر المنسوب إلى الإمام العسکری علیه السلام: امام حسین علیه السلام به مردی فرمود: «کدام یک را دوست تر می داری: مردی اراده کشتن بینوایی ضعیف را دارد و تو او را از دستش می رهایی، یا مردی ناصبی اراده گمراه کردن مؤمنی بینوا و ضعیف از پیروان ما را دارد، اما تو دریچه ای [از علم] را بر او می گشایی که آن بینوا، خود را ببدان، نگاه می دارد و با حجت های خدای متعال،

خضم خویش را ساکت می‌سازد و او را می‌شکند؟».

[سپس] فرمود: «حتماً رهاندن این مؤمن بینوا از دست آن ناصبی. بی‌گمان، خدای متعال می‌فرماید: «و هر که او را زنده کند، گویی همه مردم را زنده کرده است»؛ یعنی هر که او را زنده کند و از کفر به ایمان، ارشاد کند، گویی همه مردم را زنده کرده است، پیش از آن که آنان را با شمشیرهای تیز بکشد».

مسند زید: امام حسین علیه السلام فرمود: «هر کس انسانی را از گمراهی به معرفت حق، فرا بخواند و او اجابت کند، اجری مانند آزاد کردن بنده دارد».



مرکز تحقیقات و ترجمه

اصفهان

گامگاه

WWW



برای داشتن کتابخانه های تخصصی
دیگر به سایت این مرکز به نشانی

www.Ghaemiyeh.com

www.Ghaemiyeh.net

www.Ghaemiyeh.org

www.Ghaemiyeh.ir

مراجعه و برای سفارش با ما تماس بگیرید.

۰۹۱۳ ۲۰۰۰ ۱۰۹

